

ESSAI
SUR LE PROBLÈME
LE PLUS GÉNÉRAL
ACTION ET LOGIQUE

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES
PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

Maurice RIVELINE

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1939

ESSAI
SUR LE PROBLÈME
LE PLUS GÉNÉRAL

*La Faculté n'entend donner aucune approbation
ni improbation aux opinions émises dans les
thèses; ces opinions doivent être considérées
comme propres à leurs auteurs.*

ESSAI SUR LE PROBLÈME LE PLUS GÉNÉRAL *ACTION ET LOGIQUE*

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES
PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

Maurice RIVELINE



LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

—
1939



Tous droits d'adaptation, de traduction et de reproduction
réservés pour tous pays

TABLE DES MATIÈRES

	PAGES
INTRODUCTION.....	I
I. — Philosophie et problèmes. Le problème	1
II. — Droits, devoirs, conscience morale, bien, forces, liberté.....	33
III. — Bonheur, sagesse, règles	73
IV. — L'éthique	101
V. — Instrument d'examen, principe logique, raisonne- ments, certitudes particulières.....	125
VI. — De la possibilité de solution, recherche de la vérité et éthique	191
VII. — Conséquences pour la conduite	209
VIII. — Découverte et révélation	286
IX. — L'inépuisable.....	314
X. — L'intelligence.....	336
XI. — Les systèmes.....	361
XII. — Le clair et l'indistinct. Conclusions.....	393
INDEX ALPHABÉTIQUE.....	415



Digitized by the Internet Archive
in 2026

INTRODUCTION

L'ouvrage que je m'aventure à soumettre au public procède originellement d'un effort d'orientation parmi les diverses attitudes et doctrines morales, et d'un examen de leurs motifs et de leurs principes. Quant à celles qui auraient exclu tous motifs et tous principes réfléchis, et répudié le plus la qualité même de doctrines ou d'attitudes, ce n'était pas les trahir que de ne pas m'y conformer dès l'abord : puisque d'elles il ne se peut dire que ceci : elles se feront la place qu'elles se feront. La question que je me posais se définissait ainsi : supposé qu'une partie de nos actes puisse dépendre à quelque degré de principes reconnus par l'esprit, de tels principes sont-ils accessibles et justifiables, et que signifie, en l'espèce, le mot « justification » ?

Cet énoncé comporte une supposition dont je ne m'inquiétai point. Il n'était pas nécessaire, pour se poser le problème, de résoudre ou de critiquer celui de la liberté humaine dans l'action et dans le raisonnement. Les mots « apparence de liberté », malgré leur caractère ambigu, me paraissaient suffire à exprimer de la vie dite volontaire cet aspect qui nous offre précisément le problème de l'action ; quelque idée que nous nous fassions d'ailleurs de la manière dont elle se détermine véritablement en nous. A chaque instant, il y a en nous, en apparence au moins, quelque initiative de notre être total ou d'une grande partie de nous-mêmes, quelque démarche *absolue* à laquelle notre esprit préside ou consent, et à laquelle, pour autant qu'il est alors conscience et réflexion, il fait correspondre une vérité, un principe de direction *absolus*, comme à leur conséquence, si indistinctement ou si distinctement qu'il pense les percevoir. De ces principes de l'action il

s'agissait d'éprouver méthodiquement la valeur, ou, si l'on veut, de vérifier l'existence. Il ne s'agissait pas, ou il ne s'agissait pas immédiatement, d'induire des divers comportements humains un comportement-type pour s'y soumettre; ni, des règles en usage dans tel groupe d'hommes, un système-type de règles. Le problème était de déterminer le principe des volontés futures, et non pas nécessairement par celui des volontés passées. Les règles acceptées jusqu'alors ne devaient pas garder leur valeur, mais la perdre ou la retrouver. En particulier, il était beaucoup moins question de discerner un « fondement » de la morale et des mœurs, que celui de ce qui serait la règle suprême de l'action, la formule définitive sur l'action — même si elle devait différer de ce qui est entendu, ici ou là, par « la morale ».

Mais je constatai — et l'on pourra plus loin constater avec nous — que, « immorales » ou « morales », les diverses doctrines n'offraient jamais qu'une pétition de principe, nullement la possibilité d'une « éthique », de règles d'action absolument fondées et vérifiables: qu'elles s'appuyaient subrepticement sur cela même qu'elles tentaient de soutenir ou de bâtir. Je compris d'autre part que cette pétition de principe était exigée — je ne dis pas: justifiée — par la nature du problème: d'où en effet tirer ce qui doit être, sinon de ce qui doit être? Car, de ce qui est, ne se tirent que constatations et prévisions. Puis, le principe éthique *avait* à se confondre avec le critère qui le ferait reconnaître: sinon l'application de l'un à l'autre resterait à justifier, etc...

Bien plus, faisant un retour sur les critères et les exigences que j'imposais aux tentatives de réponse, et auxquels l'éthique devrait satisfaire, je trouvai que non seulement ils n'indiquaient aucune solution par eux-mêmes, mais qu'ils mettaient en évidence l'impossibilité définitive de résoudre rigoureusement — de près ou de loin.

Exigence de cohérence, exigence de preuve, d'explication

ou de justification, ces critères tout logiques étaient indispensables de raisonnement — quoiqu'on pût certes raisonner mal ou ne pas raisonner —. Ceux mêmes qui déclaraient dépasser le rationnel, et « avoir raison » de le faire, les acceptaient de manière implicite. Or l'analyse des règles logiques, et l'étude de ce qui est proprement logique, me montra que par delà leur multiplicité apparente, il n'y avait pour donner aux raisonnements, tant induits que déductifs, je ne dis pas leur mouvement et leurs résultats, mais le qu'ils pouvaient posséder de valeur démonstrative que le principe d'identité (1). On le verra, la nouveauté des conséquences, pour se faire place se déguise à l'aide d'un principe de conservation. Ce paradoxe, d'une grande portée dans tout le domaine des connaissances, était une articulation essentielle de ma pensée sur le problème éthique. Le même souci rationnel qui m'avait ramené des pétitions de principe à la logique pure, me les y faisait retrouver. Ultime résidu de toute opération éthique, le principe d'identité se se voulait que par lui-même. La rigueur absolue, la vérité pure et parfaitement avouillable, se fermait sur elle-même au point d'être une forme vide et d'exclure tout contenu. S'il est aisé d'arriver au principe d'identité par toute voie, par toute « position » — par celle du problème éthique par exemple — il est par contre impossible, en toute rigueur, d'écarter à aucune par lui. Du principe d'identité tout seul, il est trop évident qu'on ne peut tirer autre chose que lui, et si même, unique principe confondu avec un unique critère, il était la forme nécessaire à la « solution » du problème éthique. Il ne s'y rapportait par ailleurs en rien.

Fallait-il conclure que celui-ci était illusoire ou mal posé ? Certes, nombre de penseurs avaient relégué déjà le problème de l'action (peut-être mal distingué, il est vrai, de la question du fondement de la morale) parmi les faux problèmes, l'avaient dénoncé comme une apparence trom-

(1) « A est A ».

peuse, au reste intermittente, dont l'individu n'avait pas à se préoccuper, société ou nature se chargeant sans cesse de le résoudre, ou plutôt de le rendre inutile et vide, par la contrainte des besoins et des circonstances. Mais il me parut que ces penseurs refaisaient à leur tour la tentative éthique en nous inclinant, par des raisons, vers un renoncement ou une acceptation de ce genre; qu'ils étaient eux-mêmes victimes d'une illusion en pensant situer et cerner le problème de l'action *parmi* les autres problèmes, parmi ceux qu'on prend, qu'on laisse, qu'on dépasse; quoi qu'ils fissent et si différents que fussent leurs arguments de ceux qu'ils attaquaient, ces penseurs n'échappaient pas à la nécessité d'admettre quelque éthique, explicitement ou implicitement.

C'est l'impression profonde que me laissa cette constatation, qui m'a fait insister sur la généralité et même sur la généralité essentielle, indépassable, du problème de l'action, et donner à cet Essai un titre dont l'ambition serait peu excusable s'il ne visait à mettre en pleine lumière un aspect parfois insuffisamment exprimé de la situation humaine.

Or, à conclure que le problème de l'action est insoluble en même temps qu'impérieux, s'en pose-t-il vraiment moins? Loin de s'enfuir avec lui, l'obligation d'agir de quelque manière vient sans cesse nous le rapporter. Elle nous en fait aussi sortir à chaque instant, trouver de quelque manière l'introuvable issue. Mais nous ne sommes vraiment présents, nous ne nous sentons proprement nous-mêmes en face de la pression des événements et des choses, qu'en remplaçant ou cherchant à remplacer par des fins et des directions réfléchies les impulsions de notre sensibilité, ne fût-ce qu'en les confirmant. C'est attester quelque division, quelque faiblesse dans un vouloir, que de se trouver incapable d'en faire un « je dois » ou un « il le faut ». Même en apercevant toute l'impossibilité de résoudre le problème éthique, nous ne nous arrêterons jamais devant elle. Toujours nous voudrons, sinon dénouer

ce nœud, du moins le trancher; le trancher non seulement en fait, mais, de quelque façon, en droit.

A cette tendance faut-il résister ? Devons-nous, pouvons-nous maintenir nos raisonnements mêmes dans la pureté inhumaine d'une réflexion strictement logique ? Ou accepterons-nous le plein retentissement sur notre intellect de nos élans affectifs et de la richesse sensible, aux dépens d'une rigueur absolue ?

Entre la voix de la logique et celle de l'émotion; ou entre sensibilité logique et sensibilité tout court, qu'est-ce qui départagera ? qu'est-ce qui choisira ultimement ? Sinon logique ou émotion elles-mêmes ? Entre une pensée toute de rigueur, qui ne peut se traduire en vouloir ni en sentiment, et une doctrine plus ouverte à la chaleur et aux élans de la vie, la sympathie intellectuelle de l'individu se déterminera par la prédominance de fait en lui du logique sur l'affectif ou de l'affectif sur le logique. La pensée fidèle à sa loi irait dans le premier sens, la vie fidèle à la sienne entraîne l'esprit dans l'autre : le résultat le plus probable ne fait guère de doute, aussi aurait-ce été méconnaître l'état d'esprit quasi-constant de l'humanité et de l'individu, que de ne pas assurer ici à la seconde alternative quelque prépondérance finale d'un certain ordre, tout en laissant les deux possibilités intactes en face l'une de l'autre.

Je les ai incarnées et opposées dans deux personnages, prolongeant fictivement la première jusqu'à une sorte d'activité malgré tout, et étayant intellectuellement l'autre à l'aide d'une psychologie des certitudes malgré tout actives.

C'est en réussissant à réfuter les objections radicales qu'ils se font réciproquement (au lecteur de juger si elles sont bien radicales) que les interlocuteurs manifestent la consistance des mondes irréductibles où ils se meuvent, et la dualité des directions sur chacune desquelles il est possible, avec des sens différents pour les mots « possible » et « arrêt », de se maintenir sans arrêt.

Dans un tel dialogue il ne s'agissait donc pas de ménager l'acquiescement progressif (toujours assez arbitraire) de l'un ou de l'autre des personnages.

L'ouvrage n'en présente pas moins un développement continu. Dans un premier groupe de chapitres, le rôle principal est donné au tenant de la vérité absolue, de la logique pure, de l'éthique; dans la seconde moitié, après l'impasse où aboutissent celles-ci, le rôle principal revient au tenant de l'expérience directe et de l'acceptation affective, moins dédaigneux du relatif et des conditions qui nous sont faites. Adversaire des prétentions ultra-intellectuelles, il nous montre toujours soumis, dans les opérations les plus comme les moins « logiques », à l'empire d'une révélation indistincte et multiforme, qu'il est dès lors vain de récuser dans aucun des domaines de l'action; insistant sur l'universalité de ce fait, et étudiant le rapport de l'intelligence avec les aspects généraux des choses, il incline l'esprit à se subordonner explicitement à l'inépuisable et à l'indistinct, qui en sont et en demeurent la source cachée; malgré toutes les difficultés théoriques que l'autre personnage ne manque pas de soulever brièvement.

Je remercie vivement M. André Lalande qui porta sa bienveillante attention sur ce livre et me donna quelques conseils relativement à sa forme.

PHILOSOPHIE ET PROBLÈMES. LE PROBLÈME

LE SAGE

Monsieur, vous me voyez ravi de faire votre connaissance. J'ai souvent pensé que le sage et le philosophe sont deux êtres un peu complémentaires quoique peut-être fort incompatibles : l'un possède certaine stabilité, en même temps qu'il se résigne à être dépassé infiniment par tout ce qu'il ignore, et à ne rien tenter contre ce à quoi il ne peut rien; l'autre ne se résigne pas, et, dans l'ardeur de sa recherche, semble — je dis : semble — oublier sa propre existence ou ne s'en apercevoir que pour s'en étonner. Je ne suis pas un sage; mais pardonnez-moi la présomption de croire, et surtout en ce qui vous concerne, qu'il y a très souvent un rien de vérité dans les surnoms qu'on donne, si lourds nous soient-ils à porter. Je suis sûr qu'à converser avec vous j'aurai goûté de nouveau le charme, mêlé de méfiance et de léger regret, qu'a malgré tout pour moi un exercice où j'ai reconnu depuis longtemps l'impuissance de mon esprit. J'ai peine à aller au delà de l'énoncé le plus timide du concret, sinon même seulement au delà du concret; mais j'espère qu'en errant avec vous, si vous voulez bien y consentir, aux parages où ma nature se limite, je me connaîtrai moi-même d'une façon un peu plus réfléchie; et je suis parfois si faible (contre la séduction d'un savoir que peut-être il ne me vaudrait guère de pousser loin) que je m'intéresse avec certaine ardeur à un tel résultat.

LE PHILOSOPHE

J'entrevois, Monsieur, à travers votre courtoisie, que toute préoccupation philosophique vous paraît une prétention très ridicule, en même temps qu'une étrangeté qui mérite un coup d'œil. Ne protestez pas. Il me semble parfois aussi étrange qu'à vous, croyez-le, qu'on puisse se livrer tout naïvement et par seule curiosité à la folle ambition d'absolu dans les idées qui définit la philosophie, ou même qu'on prétende appuyer valablement à une philosophie quelque attitude que ce soit. Mais si je me suis attiré l'écrasant surnom que vous me rappeliez, c'est peut-être parce que j'ai de plus compris un fait : on ne repousse jamais toute philosophie explicitement qu'à force de ne pas voir qu'il y en a une, ou plusieurs, dont on est tellement imprégné qu'on ne s'en est jamais très bien aperçu.

LE SAGE

Je suis un peu surpris. Chaque homme serait-il philosophe, et parfois lorsqu'il manque de discernement ?

LE PHILOSOPHE

Je veux dire que chaque homme fait acte d'autorité intellectuelle pour son propre compte, qu'il a ses règles, ses biens suprêmes, son idée du réel et de l'apparent ; si peu originaux soient-ils, s'ils ont cette originalité d'être acceptées par un esprit, ils sont une philosophie. On ne peut même être le plus humble disciple sans croire d'une façon indépendante de toute autorité en l'autorité à laquelle on se soumet ; et lorsque c'est par inertie, encore cette inertie se confond-elle avec l'évidence implicite, même si le fait de la rendre réfléchie risque de supprimer l'évidence.

LE SAGE

Suffit-il donc d'avoir une opinion quelconque pour être auprès de vous un philosophe ?

LE PHILOSOPHE

Dans le cas où l'on n'ignore pas absolument la possibilité d'imaginer une opinion contraire, et dans la mesure surtout où une croyance n'existe qu'en paraissant fondée à qui la possède. Assurément, si vous me demandez ce qui est pour moi le plus proprement philosophique, je ne vous dirai pas que ce soit de s'en tenir, sans vérifier ni reprendre, à ce que déjà l'on croyait. Au contraire, à supposer qu'un esprit parvînt à la vision totale et définitive de ce qu'est ou de ce que serait le contenu de *la* philosophie, mais qu'elle ne fût que son habitude ou son préjugé, je l'estimerais bien plus loin de *la* philosophie que celui qui ne se sent jamais qu'au commencement de sa recherche, lors même qu'il a obtenu un résultat, *une* philosophie. La philosophie, c'est la solution de tels et tels problèmes, mais non pas détachée de l'idée qu'il y avait ces problèmes, et que leur solution ne vaut qu'en étant sans cesse confrontée avec eux, sans cesse reconquise sur eux. Bien plus, aucune affirmation ne nous importe, si elle n'est pas une réponse à un problème qui nous importe, et la philosophie, c'est d'abord de mettre l'accent sur les problèmes, et même d'abord sur le problème de leur recherche; quant à les résoudre, il y a à voir si on le peut, ensuite et dans les cas particuliers.

LE SAGE

Quelle méthode remarquable vous m'enseigniez, Monsieur ! Quelle remarquable méthode ! Mais je m'avoue peu apte à l'accorder avec la pratique. Permettez-moi de vous rappeler, par exemple, qu'il y a pour certains hommes, sinon pour tous, le problème de la nature de la mort, ou au moins de l'attitude devant la mort, problème important, je crois, et que ce problème *s'impose*, ainsi que le fait qu'il concerne, bien plutôt qu'on ne le recherche. Il n'y a pas d'attitude purement problématique, puisque tout problème suppose des faits qui en soutiennent l'énoncé. Rien ne saurait donc passer avant la constatation des faits.

Et je ne vois guère pourquoi il y aurait lieu de mettre l'accent sur les problèmes quand il ne s'y est pas mis déjà. Et s'ils l'ont vraiment, mais sont trop difficiles pour être résolus à coup sûr, si par aucun côté ils ne touchent au domaine du vérifiable, et s'ils ne permettent que des réponses plus ou moins plausibles, mais opposées entre elles, n'est-il pas sage (même lorsqu'ils nous pressent) de ne pas nous obstiner davantage dans leur impasse ?

Et il n'est pas indispensable de nous chagriner de ce que leur solution reste inconnue parce qu'inconnaissable : doit-elle nous plonger dans le désespoir, nous n'aurons rien gagné à la deviner, pas plus que nous n'aurons beaucoup perdu à l'ignorer, si elle doit nous annoncer du plaisir pour d'autres conditions d'existence que celles qui sont pour une période les nôtres. Enfin, s'ils ne sont importants que pour notre curiosité, l'univers ne contient-il pas infiniment d'aspects par où il donne vraiment prise sans d'ailleurs non plus s'épuiser ? Si être philosophe c'est vouloir saisir l'insaisissable, ou, même, si c'est seulement vouloir se donner toute la connaissance dont est capable l'humanité, c'est peut-être une volonté fort admirable, mais dont vous devez concevoir qu'un homme moyennement constitué et soucieux d'équilibre s'abstienne ; car pourquoi une tendance doit-elle opprimer toutes les autres ?

LE PHILOSOPHE

Monsieur, tous les pourquoi me touchent comme vous ne sauriez croire ; et je serai toujours charmé de m'en entendre demander comme aussi d'en solliciter de vous. Mais en l'occurrence vous vous défendez, en même temps que contre des problèmes que je n'ai pas proposés, contre une attaque que je n'ai nullement entreprise. Je n'ai pas posé que l'on dût être philosophe, j'ai dit : « C'est une erreur de croire qu'une fois aperçue, l'alternative entre l'être et ne l'être pas puisse être tranchée par la négation », car dès que vous vous occupez de la question, vous

choisissez déjà un peu plus de l'être; et si vous déclariez ne pas vouloir vous en occuper, c'est encore que vous vous jugeriez fondé à faire cette déclaration. La modestie du sage, en cette matière, ne peut être qu'une fausse modestie.

LE SAGE

Dites une modestie relative. Sans doute, je prends sur moi d'affirmer, quand je me rends aux avis les plus probables, quand je me contente de ce que j'ai, quand je suis ma nature, mes devoirs; mais ce n'est guère affirmer que ce qui s'impose à moi.

LE PHILOSOPHE

A merveille, ce qui s'impose à vous ! Et croyez-vous que la philosophie prétende à autre chose ?

LE SAGE

Je ne sais. En tout cas, la possession de la philosophie me paraît être plus éloignée encore de notre condition que la sagesse, et confiner peut-être à l'inaccessible. Le philosophe ose diriger ses regards, ou du moins ses espoirs, vers une connaissance à la fois profonde (et même radicale) et vaste (sinon universelle), c'est-à-dire définitive dans tous les sens. Si délicat qu'il soit de découvrir les proportions qu'il convient de donner dans notre vie aux divers objets de nos désirs et de nos sentiments — de notre curiosité, par exemple — puis d'agir en nous conformant à cette vue rendue plus sereine, cela est bien plus à ma portée, aidé que je suis par l'ensemble de mes expériences et par celles qui me sont transmises. Il paraît que je suis philosophe malgré moi ? C'est assurément le moins possible. Je ne me pique de rien. Je vous abandonne à vous les grands problèmes; je me contente d'une réalité souvent aimable que vous laissez peut-être échapper, et des certitudes qu'aucun doute n'atteint, ou dont je ne pense pas même à la possibilité de douter.

LE PHILOSOPHE

Le procédé par lequel vous écartez la philosophie, ou plutôt une conception que vous vous faites de la philosophie, est, en un sens, permettez-moi de vous le dire, strictement philosophique, et se retourne contre vous en me justifiant à vos yeux. Car me dire qu'on peut ne pas être philosophe, quand même on en serait à quelque degré capable, et qu'il n'y a pas de raison nous déterminant absolument à philosopher, c'est reconnaître que toute attitude doit être justifiée pour que nous puissions vouloir la prendre. Mais alors une sagesse, d'après le même principe, ne doit vous intéresser qu'en vous apparaissant comme nécessaire, tant dans son ensemble qu'en ses parties, et vous devez savoir, semble-t-il, en quoi elle est nécessaire. Or, Monsieur, c'est pour moi une telle doctrine du nécessaire, quelle que fût l'attitude qu'elle impliquât ou comportât, qui serait, en tant que démontrée et connue comme démontrée, la possession de la philosophie.

LE SAGE

La sagesse est l'art de combiner les plus importants désirs le mieux possible et de les réaliser le plus harmonieusement : elle me paraît certes nécessaire; mais sans que je tienne jamais à rendre cette nécessité intellectuelle, et surtout au delà de cette première affirmation. Ni je n'ai le besoin de démontrer la sagesse, ni je ne pourrais très bien ou très utilement en énoncer le détail. Quoiqu'elle ne soit pas toute dans le laisser-aller, tant s'en faut, je ne comprends pas pourquoi elle devrait avoir, pour être, le secours de la méditation la plus ambitieuse.

LE PHILOSOPHE

Vous me parlez de désirs *importants*, et d'*importance diverse*; vous me disiez de même tout à l'heure qu'il y a des problèmes importants, parce qu'il y a des faits importants; puis que vous avez estimé *plus important encore* de

négliger certains de ces problèmes. Mais alors il me paraît, et il doit vous être apparu, que tout cela suppose la résolution de certain problème; et ce problème, étant antérieur, ne saurait être négligé par vous: c'est celui de savoir en quoi consiste, à quoi se reconnaît et doit se reconnaître cette *importance* au nom de laquelle vous imposez et rejetez, et parfois les mêmes choses.

LE SAGE

Je crois que vous me reprochez une contradiction qui n'est qu'apparente. Même en dehors de toute curiosité, il y a des problèmes qui, à certains moments, peuvent importer, mais qu'il peut importer de ne pas agiter trop souvent ni trop longtemps. Il y a des questions contre lesquelles on peut lutter. Il est bien vrai que tôt ou tard et de temps en temps les hommes sont saisis d'étonnement et d'inquiétude devant la diversité fuyante des choses et d'eux-mêmes; tôt ou tard, ils sont amenés à rechercher ce qui n'est pas vain dans un monde apparu tout à coup, et au moins pour quelques moments, comme si vain; l'évanouissement d'illusions, l'évidence d'erreurs passées et donc sans doute d'errements futurs, le sentiment de l'isolement de notre cœur dans les nuances de ses aspirations, la disparition d'autour de nous de certains des êtres ou des structures auxquels nos habitudes et nos émotions étaient liées; tout cet infini qui nous enveloppe peut nous faire ressentir avec effroi combien nous tâtonnons obscurément dans toutes nos démarches. Seulement, consacrer pensée et efforts à ce qu'il y a de décevant dans la vie m'a paru être s'écarter de ce qu'elle a de consolant, et en un sens de suffisant, et qui existe aussi; je l'ai éprouvé: il y a quelques circonstances (et certaines dépendent assez de nous) qui offrent une relative stabilité, une relative plénitude; et à m'en convaincre, et à faire attention à ce qu'il y a de solide au sein de la fragilité même, j'engendrerais en moi par la résignation plus que de la résignation, et par mon exactitude à me donner acte de ce qu'il y a de

bon je gagnais de quoi compenser ou même réduire ce qui est mauvais.

LE PHILOSOPHE

Mais vous ne m'avez pas dit en quoi consiste l'importance ! Supposant accordée l'importance de certains objets, de certain équilibre, de certains problèmes, vous avez simplement reconnu qu'il y a des heurts dans la recherche toute naturelle et spontanée de ces objets, et que ces heurts nous donnent le besoin, sinon l'occasion, de nous rendre compte de nous-mêmes à nous-mêmes.

Mais cette prise de conscience, qu'elle soit suscitée par un échec ou d'ailleurs par toute autre cause, est nécessairement une crise dans la mesure où on l'opère sérieusement et radicalement; et dans cette mesure aussi, elle est la recherche d'une nouvelle attitude (qui pourra du reste éventuellement consister en la restauration de l'ancienne). En effet, cet examen profond implique pour ainsi dire que l'être, autant qu'il le peut, se retire de soi-même pour s'observer; il ne s'installe pas, il ne se réinstallera qu'ensuite, tel quel ou autre; or ce retour, qui, en apparence au moins, aurait pu ne pas avoir lieu, puisqu'il ne lui était laissé qu'une possibilité vide, signifie, s'il se réalise, la justification intérieure de l'attitude que l'on conserve ou de la correction qu'on y apporte, et qui fait suite à la position d'un vaste problème, qu'on ait ou non employé à son propos le mot « philosophie ».

LE SAGE

C'est le mot « attitude », en tout cas, qui est ici bien vaste, si l'on entend désigner par lui le total des dispositions que l'on adoptera jusqu'en les fibres les plus intimes : on n'engage jamais, dans la réflexion et par elle (sinon illusoirement) tout l'être qu'on sera, ni tout l'être que l'on est, ni même seulement tout l'être des gestes et des pensées. S'il y a débat, il ne porte que sur l'attitude toujours superficielle (je ne dis pas : toujours négligeable)

qui est celle que l'on se représente, et qui ne s'établit qu'à l'intérieur d'une attitude plus essentielle.

LE PHILOSOPHE

De sorte que si l'on s'en tient à des débats particuliers, sans aller vers une méditation aussi indépendante de leur prétexte et de ce que l'on est, que malgré tout on peut le tenter, on ne fait que frayer passage à un moi accepté d'avance, au moment même où l'on croyait avoir à s'assurer de tout soi-même : débats illusoires où l'on croit se construire, et où l'on ne fait que se développer selon ce qu'on était.

LE SAGE

Loin d'être illusoire, le débat n'a de sens qu'à cette condition : ce qui nous importe le plus, c'est évidemment ce que nous sentons nous importer le plus, que ce soit ou non en toute réflexion; ce qui nous importe est identique en un mot à ce qui nous est essentiel; et pour découvrir ce qui nous est essentiel pourrions-nous avoir autre chose à faire que de nous tourner vers nous-mêmes, ou plutôt de rester nous-mêmes? Vous abusez de ce que j'ai employé le mot « débats » : disons alors « désarroi » : les débats sont tantôt un aspect, tantôt un cas particulier du désarroi. Le désarroi se surmonte toujours de quelque manière : après les plus belles discussions, après la rumination des plus beaux problèmes, on finit toujours par faire une chose ou une autre, par prendre telle ou telle attitude plus tranchée : parlez à chaque fois de solution si cela vous amuse, et de conclusion valable ou non, comme si toute situation était intellectuelle, et comme si même les situations les plus intellectuelles ne dépendaient pas, au moins pour une bonne part, de tendances et de sentiments qui les rendissent telles, mais qui aussi les rendissent autres que cela seulement : vous parlerez un langage qui, si le mien ne vous paraît pas justifié, ne le sera pas non plus à mes yeux. (Bien sûr, je ne mets pas en cause les débats techniques, par lesquels, un but bien

déterminé étant visé par l'esprit dans un domaine connu avec précision, où l'on dispose de divers procédés, il s'agit de trouver le moyen ou le meilleur moyen de parvenir à ce but : je ne conteste pas que ce ne soit souvent pour une bonne part l'office de l'intelligence la plus réfléchie, aidée de l'observation.) Soutiendrez-vous que le débat subsiste, sans se résoudre ni se fondre, chez certains êtres qui lui gardent jalousement toute sa vivacité dans leur esprit et dans leur cœur ? Qui m'empêchera de dire que c'est là encore une de ses façons de se résoudre ? Car l'individu arrivé à cet état, où la crise lui semble indispensable et normale, alors que sa réalité propre de crise ne pouvait consister qu'à apparaître comme anormale et instable, s'étonne au contraire et se scandalise de ce que les autres y échappent ; de sorte que ma thèse se soutient encore dans ce cas par le fait même qu'elle se renverse.

Si pour vous il n'y a peut-être là qu'une jonglerie qui ne prouve rien, c'est néanmoins la manière qui se trouve être parfois la mienne de calmer les débats, c'est-à-dire de me mettre d'accord avec ce qui m'est essentiel — comme cela arrive toujours — et grâce à laquelle je retrouve ce que je n'avais jamais perdu que par instants et en partie.

LE PHILOSOPHE

Vous n'y prenez pas garde : de telles expressions ne sont pas compatibles avec l'attitude plus simple et plus directe qui selon vous-même est au fond inévitablement la nôtre dans toute question particulière, et dont au surplus vous vous flattez de ne pas prétendre vous dégager. Une telle doctrine sur l'esprit...

LE SAGE

Attendez, je ne professe rien ; je ne tiens pas du tout à être l'homme d'un seul et rigide système intellectuel ou seulement un homme systématiquement intellectuel, et je ne me sens d'ailleurs pas de dispositions pour cela. Je me contente de cuisine, de musique, de charité, de course

à pied... ah ! et puis parfois de l'observation des animaux, et puis de diverses choses dont il n'est pas besoin que je dresse la liste... Si vous vous prépariez à me répliquer que mes paroles sacrifient un côté de l'esprit, et que nous ne pensons jamais, sans viser à une universalité qui, à une objectivité qui, etc., je vous donne tout crédit pour vous payer vous-même sur mes théories ou mon manque de théories (j'ai un peu toutes les opinions et aucune), et à la condition de ne pas en ôter trop, d'y ajouter ce que vous jugerez convenable; je ne veux rien sacrifier absolument de ce qui m'est essentiel, même s'il doit subsister au sein de mon attitude plusieurs attitudes différentes ou contradictoires. Sacrifier des tendances essentielles serait en effet par définition un décret parfaitement nul; tandis que vouloir, puis faire autre chose que ce qu'on voulait, ou faire entrer dans l'action mille volontés qu'on combattait ou qu'on méconnaissait, affirmer sous un nom ce que l'on nie sous un autre, voir le bonheur dans un passé où l'on ne voyait que l'ennui, ou l'ennui là où l'on espérait le bonheur, ou inversement; s'ennuyer de ce à quoi, en le quittant, on s'aperçoit qu'on tient, telle est une part du lot commun des hommes; le sage n'y échappe pas, sinon qu'en s'en rendant compte (sans d'ailleurs insister sur cette observation) il cesse de s'en émouvoir trop, et se contente de faire de son mieux en chaque instant, sans s'inquiéter de ne le pouvoir autant qu'il le voudrait pour l'ensemble de sa vie. Quant au philosophe, j'espère que nos entretiens m'apprendront s'il peut introduire l'unité, je ne dis pas même dans sa vie et ses actes, mais seulement dans sa pensée réfléchie, à moins de fermer les yeux, délibérément ou non, sur certaines choses.

LE PHILOSOPHE

Je vois que quelque subtilité d'esprit est bien utile au sage; attentif à se résigner et à être content, il a alors la ressource d'avoir raison de quelque manière, même quand il a tort en gros. Mais vous me permettrez de profiter de

ce que cette subtilité décèle d'amour inavoué envers la philosophie, pour vous prier de réfléchir que toute la petite profession de foi que vous venez de m'opposer, vous donnait peut-être du plaisir, traduisait peut-être des circonstances et des états de votre constitution et de votre caractère, mais que vous la pensiez; et la pensant, vous n'aviez pas, j'en suis sûr, conscience de choisir vos propositions pour leur effet sur moi ou sur vous-même plutôt que pour leur vérité; ni d'être comme une force lancée qui se fraye coûte que coûte un passage au travers de tous les obstacles. Croire que l'on pense, c'est non pas en tout et pour tout croire bousculer, mais croire voir : voir des résistances se former et s'écarter en l'esprit, mais comme indépendamment de soi, sauf qu'on désire voir.

LE SAGE

Vous en appelez à notre impression; vous voulez me faire passer de la réalité que découvre un clair regard jeté sur nos prétentions à celle de ce qui est prétendu. La pensée réfléchie, dites-vous, ne se donne comme pensée qu'autant qu'elle se croit maîtresse de soi, pure de toute influence non soumise à sa critique; je réponds simplement que, s'il en était ainsi, elle aurait tout à fait tort, méconnaîtrait l'importance des intérêts profonds, du caractère, des humeurs, des dispositions du corps, des éducations, etc., mais que d'ailleurs elle ne se donne pour rien en s'exerçant : elle s'exerce. Je me place à un point de vue trop extérieur ? Et pourquoi ferais-je autrement, une fois reconnue l'illusion qui s'attache à ce que vous croyez pouvoir nommer point de vue intérieur ?

LE PHILOSOPHE

On peut assurément considérer la pensée comme un fait parmi d'autres faits, dire que la nature de son contenu ne dépend pas seulement de l'objet de pensée et du sujet pensant, mais d'eux tous, et considérer ensuite de façon identique cette considération même; toujours est-il, à

quelque opinion qu'on s'arrête, qu'on pense alors s'y arrêter comme à une pensée qui contient bien les faits (en tout cas tous ceux qu'elle concerne) plutôt qu'elle n'est un fait parmi les faits. Vous ai-je déclaré que la pensée atteignît, ou n'atteignît pas, ou atteignît quelquefois la vérité ? Vous ai-je encore parlé de vérité, autre que prétendue ? Non, je vous demande de reconnaître l'existence d'une prétention, sans poser que cette prétention soit justifiée, ou ne le soit pas ; d'une prétention inéluctable, c'est-à-dire, Monsieur si ami des renversements, d'une prétention que, légitime ou non, l'on déploie au moment et par l'opération même où l'on *pense* s'en débarrasser, et qui ne laisse place à aucun refus, sinon idéal.

LE SAGE

Bref, vous déclarez que quand on pense quelque chose, et même une attaque contre la pensée, eh bien... l'on pense. Soit, mais puisqu'il n'est pas moins vrai que l'on ne pense pas toujours ou toujours purement (je ne sais même si cela a lieu jamais), il n'y a pas prétention vraiment inéluctable. Bien plus, je soutiens que, même d'un point de vue intérieur, j'ai le droit de considérer la pensée réfléchie de façon tout extérieure : c'est-à-dire par le côté où elle se délimite d'avec la conscience. Ne vous effrayez pas : il n'y a rien là de très étonnant, sinon que vous ayez confondu pensée et conscience, comme il me parait. La première pourtant est passage et étapes, le passage d'une idée à une autre, puis à une autre, chaque idée accomplissant d'ailleurs elle-même une liaison entre des termes ; tandis que la seconde est l'unité immobile d'un regard et ce qui reste permanent dans une activité. Or je veux bien qu'ainsi que vous le disiez, cette unité soit confondue en partie avec celle, pourtant plus souvent effacée et plus pâle, de la pensée réfléchie : du moins, au total et à la réflexion, la conscience se distingue-t-elle de la diversité qu'elle embrasse (quoiqu'elle ne s'en sépare pas) : du mouvement

de la pensée, par exemple, comme du mouvement des jambes.

LE PHILOSOPHE

Fort bien. Il se trouve que plus vous vous plaisez à tendre des objections au travers de ma route, plus vous contribuez à m'y diriger. Plus vous tâchez de faire d'un entretien philosophique l'exercice de pure discussion que vous croyez qu'il ne peut qu'être, et manifestez votre désir d'en rester en dehors par le plus profond de vous-même; plus, au contraire, vous vous engagez effectivement vers votre profondeur, et me donnez le moyen de vous montrer que cet entretien peut être celui de l'individu avec lui-même dans sa plus grande pureté et pour sa plus grande pureté (qu'il *faille* y arriver ou non, et quelle qu'elle *doive* s'avérer être).

La conscience, dites-vous, embrasse le mouvement de mes jambes de la même façon que celui de ma pensée, c'est-à-dire en en restant sous quelque rapport dégagée ? Soit, mais à condition que vous ne fassiez pas, pour vos arguments (et c'est là ce que je vous reprochais, autant que vous à moi) de cette conscience immobile l'équivalent d'une conscience raisonneuse, qui juge et qui exclut, une pensée enfin, et une pensée qui veuille récuser la pensée ! La prétention intellectuelle reste égale à elle-même.

De plus, même en dehors du domaine pur des idées et de la décision réfléchie, nous pouvons sans cesse trouver en nous-mêmes des faits que nous n'exprimerions qu'en y relevant une telle prétention. Pour choisir un cas extrême, reportons-nous au souvenir de ces entraînements où nos gestes sont comme à la dérive et dont nous n'avons que la vague conscience, et non pas du tout le loisir de discuter la possibilité. De ce comportement particulier vous faites le type de tous les comportements, sans prendre garde que vous ne pouvez avoir à en faire le type, au lieu de l'apercevoir partout immédiatement, que parce que les autres sont précisément différents de lui.

Vous me direz qu'il est bien clair qu'aucune prétention, aucune justification n'y est impliquée en tout cas. Je pourrais me borner à répondre que ces comportements où nous ne nous sentons aucune liberté, tout comme ceux dont nous n'aurions aucune conscience, sont naturellement hors de question, tant pour le sage que pour le philosophe; et qu'il n'est possible ou qu'il n'est inévitable que nous ayons à fonder nos actes, que quand un choix nous est laissé, ou l'apparence d'un choix. Mais je n'hésite pas à reconnaître l'équivalent d'un sentiment de justification dans la fruste conscience d'une force absolue, que rien ne combat — je dirais: d'une « contrainte » parfaite, si ce mot n'était impropre là où aucune tendance différente de celle qui se déploie n'existe assez pour qu'il y ait quelque chose *qui soit contraint*. Et ce sentiment se confond si bien avec une justification que toutes les démarches justificatives et décisives d'un esprit plus libre ne consistent jamais pour lui qu'à se ramener sous une telle prise; qu'à agiter en soi de telle sorte ses forces désunies, qu'il y ait enfin un vainqueur, et qu'il fasse taire tout le reste.

LE SAGE

Ah, certainement, Monsieur. Mais alors, ou bien j'ai maintenant à vous féliciter de vous être rangé à mon opinion; ou bien je dois vous dire que si je me suis donné le droit d'être incohérent à quelque degré, je ne vous l'accorde nullement, non plus que sans doute vous ne le revendiquez.

LE PHILOSOPHE

J'ai dit « de telle sorte »; je n'ai pas dit : « n'importe comment », je n'ai pas dit que tout pût être signe de la victoire.

Au contraire, lorsque, outre la conscience des actes que l'on accomplit, on croit, à tort ou à raison, qu'on a la possibilité matérielle d'agir d'une autre manière, ou même seulement qu'on peut ne pas donner d'assentiment intérieur aux tendances apparemment triomphantes, et que,

en s'examinant, on ne trouve pas par quelle raison suffisante on agit et doit agir précisément de cette manière, ou bien pourquoi l'on donne ou refuse cet assentiment; ou encore lorsqu'on se trouve en présence d'une donnée dont la conduite n'ait pas tenu compte jusqu'alors, tandis qu'elle aurait pu le faire si cette donnée avait été aperçue: dans tous ces cas, le « désarroi » a lieu, le désarroi est sérieux, et une fixation de l'attitude est impérieusement réclamée, un problème est présent, une solution cherchée. Sans doute vous est-il facile de répondre : « Peu importe, laissons passer, moquons-nous du sérieux »; c'est une solution toute verbale qui n'atteint nullement la réalité particulière et parfois poignante du débat : mais l'atteint-elle, encore faudrait-il pouvoir installer cette insouciance au nom de quelque considération qui dominât tous les débats, ainsi que toutes les apparences qui les avaient précisément et nécessairement suscités, en rendant incertaines une ligne de conduite et une manière d'envisager jusqu'alors établies; et comment cela est-il possible, sans *un sérieux débat* au moins ?

J'entends bien : vous répondez à donner au problème son nom de problème, parce que l'analyse qui le dégage ainsi dans sa pureté vous semble le dégager aussi de toute signification et de toute existence; que d'ailleurs il reste toujours partiel et commandé par des structures et des circonstances qui dirigeront les événements d'une façon nécessaire, et aussi la pensée, que l'on prenne ou non au sérieux la prétention d'indépendance de celle-ci. Telle est bien votre position ?

LE SAGE

Parfaitement; et vous répondez ?

LE PHILOSOPHE

Que vous ne faites là encore qu'indiquer par opposition l'idéal de la pensée, la visée dont la présence lui est essentielle, et qui, valable ou non, est d'ailleurs inéluc-

table. Il est inéluctable que l'on croie, quand on se pose réellement un problème, qu'on est complètement fondé à le poser (sauf si son énoncé réserve à la solution le pouvoir de le modifier sous quelque rapport); il est donc inéluctable, quand on s'aperçoit que la position même du problème implique l'existence d'opinions et de visées dont on perd de vue les motifs et l'origine, qu'on élargisse le problème jusqu'à elles, car on ne se fonde que sur ce dont on pense éprouver la solidité. Et lorsqu'on s'aperçoit avec vous, Monsieur, qu'il y a danger de rester toujours dupe, et de croire par autre chose que des raisons, il est inéluctable enfin que l'on cherche à dépasser les circonstances extérieures et intérieures qu'on a discernées déjà, et, autant que possible, toutes les circonstances, au moins par la pensée, et à se reporter à la solution, si elle existe, du problème le plus vaste possible. Je ne dis pas : « il est affreux d'agir autrement », ni « il ne faut pas agir autrement », mais « il est impossible d'agir autrement ».

Vous ai-je maintenant bien montré pourquoi la sagesse ne peut s'assurer d'elle-même et se constituer consciemment, sans se croire dépendre du principe de toute justification? C'est de ce principe que vous pouvez appeler proprement *philosophie* l'étude.

LE SAGE

Vous m'avez montré ce que *vous* pensez, et la façon dont *vos* idées s'arrangent et s'enchaînent; mais votre procédé, si habile qu'il puisse être, me plairait davantage, si vous ne vous acharniez à soutenir, contre moi, que ce soit le mien en même temps que le vôtre! Car enfin, cher Monsieur, j'ai pu remarquer, à propos des soi-disant « problèmes », qu'on peut se sentir avec certitude fondé à dénouer certaines crises sans examen intellectuel, je n'ai nullement dit qu'une certitude ne se formât que par la connaissance d'un certain nombre d'implications emboîtées l'une dans l'autre jusque dans une certitude majuscule. Vous dites que toute certitude implique cela : je

le veux bien, et à vrai dire je n'en sais rien, mais encore le mot « implication » n'a-t-il pas pour moi dans votre bouche le sens de « présence active d'une certitude dans une autre », ce n'est que *votre* exigence de cette présence : « elle doit y être », dites-vous. Mais je crois bien, moi, qu'en tout cas, elle n'est visible ni nécessairement ni même souvent à celui qui possède une certitude particulière, et que cette certitude lui paraît indicatrice d'elle-même; cherche-t-on à la vérifier, c'est plutôt par des observations et des souvenirs particuliers que par un appel à tous les problèmes de plus en plus vastes que vous voudriez que l'on se posât et où l'on ne pourrait que se perdre.

Pourquoi d'ailleurs tenez-vous à remonter à une interrogation suprême, au lieu de faire état de toutes les évidences qui subsistent, ou au moins des suprêmes évidences? Ne reconnaissez-vous pas que même une telle interrogation suppose que celles-ci sont déjà acquises (en tant qu'on la juge fondée), que ce soit ou non en toute réflexion ?

LE PHILOSOPHE

Remonter à de suprêmes évidences, c'est d'abord les chercher. C'est à un problème que l'on arrive toujours, au moins au début, lorsqu'on tâche de s'assurer la plus grande lucidité, en dégagant autant que possible tout le champ de la réflexion. Et même si vous n'opériez pas de vous-même cette prise de conscience radicale, cette réflexion qui cherche son objet nécessaire, vous ne pouvez avoir compris mes paroles qu'en l'opérant maintenant : vous ne pourriez vous y refuser sans une raison, un devoir, dont il reviendrait au même de vouloir rendre compte en toute réflexion. Un véritable refus sur ce point ne peut donc que m'être incompréhensible et même inconcevable.

Arrivé ainsi inéluctablement, comme moi, à cet état de libération momentané à l'égard de toutes les solutions et de tous les problèmes, vous ne pouvez plus que recon-

naître qu'une seule question reste et s'impose, celle qui tient dans les deux mots : « Que faire ? » Cette question ne pourrait être écartée que par un acte qui en supposerait déjà connue la réponse. Et cette question est suprême et ne peut être subordonnée à un autre principe qu'elle-même ou que sa solution ignorée encore, parce que tout autre principe, même évident, ne peut être pleinement reconnu et gardé à la plus vive lumière de la conscience que par une *action* tirant sa nécessité, sa légitimité d'ailleurs que de soi : de la solution du problème de l'*action*, c'est-à-dire du problème énoncé. Surtout cette question est inéluctable, car même le « laisser-faire » rentre dans le « faire » ; tout geste et toute pensée (autres que la question même) sont donc suspendus à elle. C'est dès lors seulement d'un approfondissement de cet ultime problème que tous les principes de nos pensées et de nos actes pourront jaillir pour être véritablement nôtres.

LE SAGE

Votre grand mot, c'est « l'inéluctable ». Je ne vous le reproche nullement : loin de là, puisqu'il me paraît être encore plus le mien. Mais pourquoi alors ne dirions-nous pas que l'obéissance à l'inéluctable est elle-même au principe de la question que vous donnez pour ultime ?

D'autre part, plus je vous entends préciser votre position et l'affirmer si radicale, plus je me sens de scrupule à reconnaître cette inéluctabilité. Car enfin cette attitude que vous jugez inévitable n'est pas celle de l'immense majorité des hommes, pas plus qu'elle n'a jamais été la mienne. Je les vois aller à leurs occupations et à leurs plaisirs sans s'embarrasser de cette question générale qui semble tant vous émouvoir. Quand vous me répondez, par une raison qui peut être excellente, qu'ils pensent obscurément, et peut-être à tort, avoir déjà résolu cette question et s'en trouver dispensés, c'est toujours là *vous* qui parlez, qui nourrissez, développez votre conviction par un langage approprié ; et il n'en reste pas moins que, pour moi, j'ai

à choisir entre deux façons de me comporter, celle que me dessine l'humanité entière, et celle que dessine la seule vôtre : je ne croirai pas vous désobliger si je vous dis que c'est une compétition fort inégale. Certes, mon accord avec vous en la matière, et pour un moment, ne saurait tirer à conséquence : mais si j'entrais dans un tel accord, ce serait bien avec cette réserve : qu'il ne saurait tirer à conséquence.

Si ensuite je me tourne vers votre question même, j'y aperçois un mot vague, glissant, qui m'est aussi suspect que déjà, dans votre bouche, le mot de « pensée » : c'est le mot « faire » ; et assurément, lorsque je vous dis : « Pensons-nous en toute indépendance par rapport à ce qui n'est pas pensée ? », ce doute n'est-il qu'un cas particulier de « Faisons-nous rien de manière tout indépendante ? » Notre activité est-elle tout à fait isolée et isolable de l'ensemble de l'univers ? Peut-elle seulement être discernée dans toute sa profondeur par notre réflexion ? Et une question admissible dans la vie courante ne peut-elle devenir absurde, si on lui donne un sens absolu ? L'univers suspend-il le cours de ses opérations, en nous et hors de nous, dans l'attente des arrêts de notre esprit ? Aux problèmes que nous croyons nous poser, les réponses ne sont-elles pas comme prêtées, soufflées par des puissances et par des événements massifs, dont nous sommes le jouet ?

L'inéluctable, c'est d'être porté : l'arrêt interrogatif se confond ainsi pour moi avec l'illusion pure ; arrêt d'ailleurs non pas inévitable, puisqu'il m'est possible, à moi, qu'il m'est facile, de ne pas m'arrêter, et de me laisser soutenir par mon attitude coutumière.

Ce n'est pas qu'« action » et « pensée » n'aient pas de sens pour moi ; mais n'ont de sens pour moi qu'une action, une pensée qui reconnaissent leur dépendance comme la condition même de ce qu'elles ont d'indépendance et d'originalité, et non point comme quelque chose qui doive leur donner honte de soi.

LE PHILOSOPHE

Quelle prudence à l'égard d'une pensée dont il est si clair que vous ne pouvez pas vous défendre ! Non, je n'ai pas à vous dire : « Obéissez à l'inéluctable » et à le faire règle suprême, car le mot « obéissance » n'a aucune signification au regard de lui : par définition, il est impossible de l'enfreindre, quoique non toujours de s'en moquer — si déjà du moins l'on a de quoi fonder une moquerie. Je ne décrète pas : « Il me *faut* poser la question la plus générale », ou, l'ayant posée : « Il me *faut* me passionner pour elle » : je constate que je me la pose, et que je ne puis me demander si je dois continuer à me la poser qu'en la posant encore. Quant à vous, pour vous convaincre du *fait* de l'inéluctabilité, je ne vois pas ce que je pourrais ajouter à mes propos antérieurs, surtout quand il m'est incompréhensible que vous n'avouiez pas en être convaincu. Je vous ai fait éprouver que le problème de l'action est logiquement premier : par là même n'est-il pas devenu pour vous pressant et réel ? Ai-je vraiment à montrer, comme vous semblez le vouloir, que la recherche spirituelle (1) qu'il indique s'amorce et se dessine à travers tout le comportement animal ? Ou croyez-vous que cela me soit impossible ?

Car telle est votre objection nouvelle ; la vie « courante et normale », qui se confond sans doute avec la sagesse à vos yeux et possède comme elle ce prestige que vous ne croyez pas devoir justifier, s'opposerait radicalement à l'enquête dont je suis, selon vous, le seul préoccupé dans l'entière nature. Ce reproche m'étonne beaucoup, après celui par lequel vous me contestiez si fort la possibilité de sortir de cette même vie courante ; il ne tient d'ailleurs pas davantage.

En effet, l'on peut bien vous accorder que la volonté ne soit qu'une des manifestations de la vie (d'autant que

(1) « Spirituel », dans cet entretien, sera un adjectif correspondant au mot « moi », en tant que pensant et se pensant du point de vue de ses volontés les plus siennes.

ces fluides généralités sont peu compromettantes), mais il est vrai aussi que la volonté ne se présente comme volonté, n'est désignée par un nom spécial, que parce que dans une certaine mesure la vie se diversifie suivant la différence de nos pensées sur la vie, ou qu'au moins dans une certaine mesure les deux diversités se correspondent. En insistant, vous sur le caractère instinctif, moi sur la possibilité de conscience et de réflexion préparatoire, qui appartiennent à la vie, nous ne nous contredisons pas l'un l'autre brutalement. Car l'hésitation est un phénomène remarquable du jeu même des instincts, et n'y est point exceptionnelle. Déjà dans la simple satisfaction d'un besoin, il n'y a pas la même sèche immédiateté, ou au même degré apparente, que dans un déclenchement automatique; ensuite diverses tendances ne marquent originellement ou périodiquement leur apparition que d'une façon obscure et mêlée, et, tout en nécessitant pour leur exercice l'intermédiaire partiel de la conscience et de l'intelligence, ne manifestent à celles-ci leur vague présence que par un vague manque, une vague insatisfaction, sans que l'être sache ce qui lui manque, ce qui lui donnerait satisfaction. Enfin, lorsque même l'instinct se déclare très nettement et impérieusement, il arrive que ne soient pas libres les voies où il s'engagerait, ni présents ou disponibles les objets qui correspondent à son aspiration. Alors se produisent des essais plus ou moins désordonnés dans toutes les directions indiquées par les habitudes et les connaissances anciennes, et par les circonstances présentes; essais qui sont déjà une sorte d'ébranlement hors d'elles vers l'inconnu : mais qui sont aussi cet *arrêt* si monstrueux qui vous faisait peur. Lui-même est ainsi une manière de « se laisser porter », et particulièrement insistante, puisqu'elle se double d'un désir et, si j'ose dire, d'un effort de se laisser porter ! En ce sens, je puis dire que plus un problème est vaste, plus vaste est l'ensemble d'instincts et d'habitudes qu'intéresse sa solution. Considérait-on seulement, dans les vies les plus libres de tout

esprit critique, les moindres questions que l'individu se pose, il est clair qu'elles signifient pour lui qu'il ne sait pas comment il va déterminer ses gestes (son esprit, si seule la curiosité est en jeu), et qu'il réserve sa décision, laisse provisoirement suspendue une partie de son activité. Mais si, bien plus, vous avez vous-même déclaré que les problèmes métaphysiques nous prennent parfois à la gorge, comment nier qu'ait prise le problème général de l'action ? Il ne peut et il ne doit nous importer de savoir ce que nous sommes, de connaître si notre destin a un sens et une borne, si l'univers est le règne d'un ordre ou d'un libre hasard, si l'esprit en est le principe fondamental ou bien une apparence accessoire, comment enfin l'apparence peut exister auprès de l'existence absolue et comment l'une et l'autre nous sont ou ne nous sont pas discernables, que si nos attitudes doivent dépendre de la réponse, ou que si, en tout cas, quelque chose rend tout cela *valablement important* à nos yeux.

Mais lorsqu'on remarque en outre cette structure des problèmes, on est obligé par cette vue même d'aller, droit et court, à la position visée par toutes ces tendances, c'est-à-dire de se dégager de toutes tendances pour trouver ou retrouver ce à quoi il faut tendre. Si vous me demandez pourquoi, je vous réponds encore que votre nouvelle question, rentrant dans la mienne, la justifie en croyant la suspendre, ou au moins en réaffirme l'urgence.

Enfin, si vous m'objectez, comme je ne vous blâmerais pas de le faire, que les mots « vie », « intelligence », « instinct », « arrêt », « volonté », « entraînement », etc., sont, en ce domaine, si peu précis et se brouillent tellement dans les méandres d'une méditation inquiète — comme d'une observation attentive — où tantôt ils s'opposent et tantôt se confondent, que vous ne distinguez plus rien, et ne savez plus lequel adopter des partis qui s'offrent à vous dans notre discussion, vous reste-t-il d'autre choix que d'effacer toutes les idées, comme incertaines par rapport au choix, de ne plus rien admettre,

pour quelques moments, sinon que vous recherchez ce qu'il faut rechercher absolument; en un mot partir encore du « Que faire ? ». Vous n'échappez donc pas au problème le plus général !

LE SAGE

N'allons pas trop vite, cher Monsieur; nous n'avons pas du tout examiné si le « Que faire ? » est en effet le problème le plus général. Quand je cherche quelque nourriture, qu'il vous plaise de voir là la suprématie d'une solution vérifiée sinon méditée du « problème de l'action », alors que moi je ne ressens nullement le besoin de sortir du fait que je cherche à manger, libre à vous. Même, je veux bien constater que vous sentez ne pouvoir ne pas vous poser ce problème : tout comme, lorsque j'ai faim, je sens que je ne puis pas ne pas avoir faim — encore que je n'en conclue pas que la faim soit partout. Mais quand même l'on supposerait effective cette suprématie dont je vous vois irréductiblement convaincu, et que je n'abandonne qu'à votre obstination, on n'éclaircirait pas par ce fait le caractère de généralité absolue que vous revendiquez pour votre problème.

Car qu'est-ce que ceci veut dire : « le problème le plus général » ? Faut-il entendre que le problème de l'action soit le plus général de tous les problèmes qu'on se pose, qu'on se pose réellement et non pas grammaticalement ? Qu'à la vérité on puisse s'en poser d'autres qui le contiennent, mais dont la solution est si immédiate, si peu contestable, ou au contraire si évidemment impossible, que ce serait oiseux ? Ou bien le « Que faire ? » est-il, d'une façon propre et stricte, le plus général non seulement de tous les problèmes qu'on se pose, mais de tous les problèmes possibles, c'est-à-dire de tous les problèmes imaginables ?

LE PHILOSOPHE

Oui : de tous les problèmes possibles. Car supposez un problème quelconque ou même le problème « Comment résoudre tous les problèmes possibles ? » — « Pourquoi se

le poser ? » est une autre question possible, que la première, afin d'exister, doit déjà admettre pour résolue. Si l'on y répond : « Parce que, m'occupant de ceci, je suis amené à m'occuper de cela. » — « Et pourquoi vous occuper de ceci ? »... On est fatalement amené à vouloir donner une réponse majeure et définitive pour laquelle il n'y ait plus d'alternative ou d'objection qu'elle ne renferme et n'étouffe en soi; une réponse qui en même temps affirme et justifie un intérêt suprême. L'interrogation qui est au niveau de cette affirmation, et à laquelle celle-ci répond, est évidemment le « Que faire ? ».

Me direz-vous : « Je puis pourtant aller progressivement à partir d'un problème quelconque, dans un domaine quelconque, celui de la géométrie par exemple (pourvu qu'on n'ait pas donné à l'énoncé la forme « Faut-il rechercher si..., » etc.) sur la voie de la généralisation la plus grande, sans rencontrer jamais ce problème de l'action, que vous dites le plus général ? ».

Ce serait oublier que le domaine de l'action contient en soi tous les autres, au moins pour nous; et que de lui on ne sort jamais; au surplus, sortir serait un acte encore.

LE SAGE

Mais, le nierez-vous ? se poser un problème n'a pas de sens, si l'on n'accorde pas d'abord l'existence de soi-même et du monde ! Affirmer *l'existence* du problème, c'est dire par suite qu'on a des certitudes qui ne peuvent être mises en question par lui. Loin de moi la pensée de douter de ces irrésistibles évidences; mais je veux aller aussi loin que vous uniquement pour vous montrer que votre propre recherche devrait vous faire revenir sur vos pas. Car ce problème qu'une tête philosophique peut se poser : « Est-ce que j'existe ? » et surtout : « Est-ce que le monde, est-ce qu'une généralité de choses existe ? » est plus vaste que toute pensée relative à un être réel, à une activité incluse dans un monde réel. C'est donc un tel problème d'existence que vous pourriez vous poser d'abord;

et encore pourriez-vous sans doute me représenter votre perpétuel argument : « *Pourquoi* se poser le problème de l'existence ? » et conclure de cette possibilité à la généralité absolue du problème de l'action; mais à mon tour, je répondrais de nouveau ce que je viens de vous répondre, et qui me paraît vrai : pour se poser un problème, il faut exister ! Et nous pourrions continuer jusqu'à fatigue complète de l'un ou de l'autre ou de nous deux.

Ou donc vous reconnaîtrez ce qu'il y a de commun et d'égal dans ces deux attitudes systématiques, ou vous céderez, à votre tour, à *mon* obstination : si vous tenez à vous poser le problème le plus général qui soit, vous devrez entreprendre l'examen de votre droit d'affirmer l'existence du monde et la vôtre. Mais quand vous serez arrivé à vous en assurer (peut-être avec plus de complication que de rigueur, en vue de la rigueur même), vos déboires ne feront que commencer, si vous voulez en revenir par voie déductive à votre « Que faire ? ». Car le problème de l'existence est plus général que celui de l'action, mais cela n'empêche pas (tout au contraire cela donne lieu) que je vous défie bien de déduire celui-ci de celui-là, sans l'y supposer d'abord. La « plus grande généralité » ne vous aura permis d'aboutir à rien.

LE PHILOSOPHE

Ne serait-il pas le plus général, le problème de l'action ne s'en imposerait pas moins à notre considération pour les raisons de fait que je vous ai données. Mais je montre facilement qu'il n'en est pas comme vous dites.

Car d'une part il est faux qu'un problème absurde puisse embrasser tous les problèmes qui ne le sont pas. Or le problème, ou les deux problèmes, que vous avez mis en avant sont absurdes (un problème peut être absurde, parce qu'un non-sens est absurde quand il est donné pour sens), ils sont absurdes sans avoir l'excuse d'être inéluctables. En effet, « exister » signifie : « appartenir à l'univers », ou bien (à votre choix) « univers » signifie : « l'ensemble

de ce qui existe ». Dès lors, se poser la question de l'existence de l'univers revient à ceci : « Je doute de l'existence de l'univers, au moment même où j'affirme cette existence », ou bien encore : « L'existence existe-t-elle, ou n'existe-t-elle pas ? » De même pour la question de l'existence de « je » ; si l'on ne sait pas du tout, même vaguement, ce que c'est que « je », elle est déjà absurde ; supposons donc qu'on le sache, et montrons qu'elle l'est encore. « Je » est un mot par lequel on pense renvoyer à certain être, unique dans son espèce et présent... : tel est assurément le début de tout essai de définir « je » ; on ne l'emploie donc qu'avec la certitude de la réalité de son objet, à la différence des fictions qu'on se donne d'avance comme fictions ou comme susceptibles d'être des fictions. La question de l'existence de « je » comporte donc aussi bien l'affirmation que la mise en doute de « je », ce qui est absurde.

Mais d'autre part, n'avions-nous pas vu qu'inversement le « Que faire ? », problème réel et qui a un sens, est si vaste qu'il embrasse même les problèmes chimériques, et jusqu'aux problèmes contradictoires ? C'est à tort que vous faites fi de l'argument par lequel je demande le pourquoi de toute question et qui constitue lui-même l'ultime question. Vous ne vous rendez pas encore assez bien compte de ceci : il y a par delà chaque question une intention plus générale que la question même, sauf dans le cas du « Que faire ? », où toutes deux coïncident exactement. Pourquoi veut-on, par exemple, se demander si le monde existe ? Pour fonder la connaissance par le plus de méthode possible ? Pour s'assurer une représentation adéquate ? Cela, c'est un plan, c'est un programme parmi d'autres programmes possibles, que, momentanément au moins, il exclut. Se demander au contraire quel programme accomplir, c'est n'en rejeter, n'en accepter aucun, et cela n'annonce déjà un examen réfléchi que dans la mesure où toute question réelle signifie qu'on se préoccupe de la résoudre.

Par quelque voie que nous y soyons arrivés, il n'importe, ou il n'importe encore : nous avons aperçu le problème de l'action ou de l'importance, et il se trouve qu'une fois qu'on l'a aperçu, on ne peut plus l'éluder. Loin donc qu'on ait alors à le déduire de ceux, supposés réels, de l'existence du monde et de soi-même, c'est à partir du « Que faire ? », c'est en se fondant sur son inéluctabilité éprouvée, et surtout, s'il y a lieu, sur sa légitimité, qu'on pourrait s'assurer de soi-même et du monde, ou du moins de l'impossibilité pratique de ne pas croire en eux. « Que » et « faire » ne reçoivent en effet de sens, ou ce qu'ils ont de sens, qu'au sein, d'une part, d'une diversité de choses et de possibilités dont le pronom interrogatif puisse représenter les aspects, c'est-à-dire l'univers; d'autre part, d'un sujet qui considère certains faits comme pouvant dépendre de lui-même et qui les appelle alors ses actes, ou résultats de ses actes : et c'est « je » ou « moi ».

LE SAGE

D'abord, vous *ne prouvez pas* que les grands problèmes d'existence ne se posent point et soient absurdes : car vous vous les posez vous-même et les résolvez à votre manière en en parlant.

Ensuite, vous n'engendrez pas par déduction les notions de monde et de moi, vous les utilisez; vous ne les trouvez pas, vous les retrouvez en affectant de les avoir perdues; et c'est ce que je voulais vous faire dire.

LE PHILOSOPHE

Soyez content : je les retrouve. Mais je n'ai rien affecté du tout; pas plus que nous n'avons encore reconnu la nécessité de déduire pour déduire.

LE SAGE

Vous devez déjà savoir que je ne suis guère partisan de la déduction forcenée : mais je ne vois pas ce qui vous assure de ne pas l'avoir réintégrée dans son privilège

philosophique, maintenant que je vous ai fait retrouver le monde tout entier, hors duquel, par définition, rien ne peut être laissé. Car voilà le vrai piège, où, tout à la joie d'en éviter un autre, vous vous êtes un peu étourdiement empêtré. Le monde, le moi, d'où votre problème n'a pu s'échapper, contiennent aussi les tendances et les évidences particulières dont vous prétendiez vous rendre indépendant par lui et pour lui. Que signifie alors de faire comme si ces tendances n'existaient pas ? Et ne venez-vous pas de vérifier déjà que vous ne pourriez que les retrouver ? Se demander « Que faire ? », d'une façon toute générale et détachée, n'aura servi qu'à se donner une raison de revenir à l'attitude naïve dont on avait eu la velléité de se départir. « Mais », dites-vous, « c'est la vie elle-même qui m'a entraîné jusqu'à ce problème, c'est elle qui m'y maintient. » Je me crois aussi fondé à affirmer qu'elle ne vous y maintient plus, que vous pouviez l'être à m'y vouloir à toute force enchaîné.

LE PHILOSOPHE

Quand même j'aurais de quoi le vouloir, il me serait rigoureusement impossible d'abandonner cette recherche et de revenir d'une façon réfléchie à l'attitude naïve, avant toute étude du problème tel qu'il se donne. Ce serait alors vraiment que ma situation serait intenable : j'aurais à me laisser aller à des tendances qui, pour se réaliser, demanderaient souvent non pas un vague laisser-aller, mais une volonté confiante comme celle qui coïncide en moi avec elle avant toute mise en question. Cette volonté, ce qui pourra me la fournir, ce n'est certes pas un manque universel de raisons (que, de purement méthodique, mon abandon aura rendu définitif).

Mais aussi n'y a-t-il ici de piège que par votre interprétation précipitée du monde et du moi. L'énoncé « Que faire ? » implique ma foi en leur existence, mais pour un passé et pour un présent qui ne sauraient engager mon avenir, même immédiat, que si j'en décide ainsi.

Autre chose est de reconnaître l'existence de penchants, autre chose d'en juger l'action fondée et conforme à ce que l'on veut le plus profondément, à ce que l'on croit le plus fortement. Tant donc que je n'aurai pas fixé, ou fixé de nouveau, mes suprêmes principes, et c'est là mon problème, je ne nie pas mes tendances, je ne me les cache pas à moi-même, mais j'en suspends la valeur.

LE SAGE

Mais c'est justement cette attitude, cher Monsieur, qui me paraît impossible, ou qui n'est possible, permettez-moi de le dire, que par la même erreur dont vous voyiez entachés les problèmes de l'existence du monde et du moi. Car tout comme ils mettent en doute ce qui s'y affirme, ne peuvent feindre d'être sourds à la voix du monde que pour l'avoir déjà entendue, je dis que séparer les tendances de leur valeur, c'est les séparer d'elles-mêmes; car elles n'existent pas sans s'en donner et l'on ne peut assigner de valeurs sans par là même reconnaître des tendances.

Une tendance en exercice — et, à bien regarder, pour toute tendance, s'exercer et être se confondent — se donne à elle-même son approbation; et ce qui serait par hypothèse complètement désapprouvé par l'être agissant, au moment où il agit, ne pourrait avoir eu lieu que malgré lui, indépendamment de lui; plutôt qu'une incompréhensible rébellion de lui-même contre lui-même, cela marquerait le prétexte ou l'occasion du déploiement des tendances opposées à ces premiers gestes, qu'il faudrait, alors, seulement attribuer à un automatisme irrésistible. Bien plus, il me paraît clair que la désapprobation, ou la mise en suspens, ou l'indifférence à l'égard d'une tendance ne font qu'exprimer l'intervention d'une ou plusieurs autres tendances qui sont maintenant plus fortes sans l'avoir été nécessairement toujours.

Mais à vous entendre, c'est ce fait même, une fois aperçu, qui vous contraint et me contraindrait à ne garder de tout que votre ultime problème ?

LE PHILOSOPHE

C'est cela : non pas nier le monde, le moi, les tendances, mais s'en retirer par la fiction d'un moment pour rechercher le principe moteur suprême au delà duquel l'esprit ne peut plus se retirer. C'est alors qu'il lui sera permis de choisir à coup sûr le sens suivant lequel toutes les oppositions doivent être franchies, toutes les incertitudes écartées, toutes les assurances éprouvées, dans la mesure (que certes je ne néglige pas de mettre elle-même en question) où tout cela peut se faire et doit se faire.

LE SAGE

Eh bien, je vous montre, moi, ô le moins facile à convaincre des philosophes, que votre question, poussée ainsi hors de toute limite, ne prend quelque vague sens que si vous voulez bien la réduire au rôle, parfaitement inutile, d'introductrice de ce qui s'introduit de soi et que nous n'avons qu'à accueillir. Votre question dit : « je te donne la parole » à ce qui s'exprime en nous sans cesse.

« Que faire ? », dans une situation donnée, en un moment donné de notre vie, n'est pas une phrase d'où nous pensions tirer la solution de ce qui nous embarrasse, ce n'est qu'une manière de nous inviter nous-mêmes à nous tendre vers toutes les circonstances extérieures et intérieures, pour apprécier les détails et aussi dégager les masses, une manière, en un mot, d'interroger ce qui est et ce qui s'y prépare à être. Si, sortant du présent, on se prend à scruter, parfois assez follement, la période peu distincte que l'on a en avant de soi et de son avenir immédiat, il n'est plus question, bien sûr, de faire état d'une particularité de conditions que l'on ignore encore, mais il reste toujours vrai qu'on ne recevra les renseignements les moins douteux sur les directions futures de l'activité qu'en se reportant aux directions actuelles qui se sont montrées les plus stables.

« Que faire ? » ne signifie pas : « Je vais supposer que je ne sais pas, et en toute rigueur, comment en fait

j'agirai, comment je veux, dois, puis agir, et même que j'ignore tous ces mots. » La question ne peut devenir réelle que si on la décompose au contraire suivant ces directions positives et si l'on entend déterminer les réponses et leur degré de certitude en s'aidant de l'ensemble des expériences. Directions diverses et modalités dont votre énoncé ne dit rien, mais dont toute réponse utilisera nécessairement l'une ou l'autre ou plusieurs, puisqu'elles sont celles du langage de l'activité humaine : or elles seront empruntées à notre connaissance directe, non pas à la méditation radicale qui prétend la remplacer.

LE PHILOSOPHE

Puisque je me pose la question la plus générale possible, il n'est point étonnant qu'elle s'énonce sous une forme qui réserve toutes directions ou toutes modalités; mais c'est à mon tour de vous faire remarquer que cet acte même qui les réserve toutes, en privilégie une; car les suspendre toutes, sans plus les rejeter que les accepter, tout en recherchant une solution, c'est la même chose que de rechercher un devoir. « Que faire ? » équivaut à « Que dois-je faire ? Quelle doit être ma règle et ma direction ? ».

Et puisqu'il s'agit de savoir comment disposer des circonstances, ce n'est pas des circonstances que je puis apprendre comment je disposerai d'elles suprêmement.

II

DROITS, DEVOIRS, CONSCIENCE MORALE BIEN, FORCES, LIBERTÉ

LE SAGE

Votre plus cher procédé serait-il d'obvier à une inconséquence par une inconséquence plus grave ? Quel paradoxe ou quelle ambition que de prétendre réserver tout, en l'instant même où l'on énonce une formule exclusive ! Votre problème, loin d'être alors aussi général que vous le prétendez, n'est plus que la menace précise d'une oppression !

Car enfin j'ai des droits et non pas seulement des devoirs. J'entends en moi la voix des uns aussi distinctement, pour le moins, que la voix des autres. Des devoirs peuvent limiter les droits : il ne va pas de soi qu'ils les suppriment. Et parmi ces droits, ces réclamations naturelles ou suscitées, que reconnaît une communauté humaine et que cette sanction rend plus fortes encore, il en est un (et ce n'est pas le moins important) qui a pour objet une latitude d'activité sauve de toute réglementation. Vous ne le mettriez en question qu'en en ressentant l'autorité en vous.

LE PHILOSOPHE

Vous déformez quelque peu mes modestes projets. A ce point de ma méditation, de notre méditation, rien ne me permet encore de négliger vos respectables droits, ou les miens, ni je ne le désire particulièrement. Je dis au contraire que je suis tout prêt à les reconnaître, si je *dois* les reconnaître ; et pourrais-je dire autre chose ?

Vous-même pourriez-vous ? Pourquoi craindre une oppression de la part d'un devoir qui reste encore le plus indéterminé possible ?

Et si même il devait devenir rigoureux, ce que je n'ai pas à préjuger, comment ce qui alors paraîtrait hautement indispensable à votre propre réflexion pourrait-il, à la fois, être une cause essentielle de votre accablement ?

LE SAGE

Ce n'est pas surtout mon devoir que je crains, mais la façon dont les autres le conçoivent ; je sais que des conceptions d'abord fort « modestes » sont parfois l'avant-garde de beaucoup moins modestes humiliations et brimades, de froideurs, d'emprisonnements, de tueries, et d'autres rigueurs, pour qui ne se montre pas assez sensible à la *rigueur* de certaines conclusions. Mais sans doute, comme vous dites, exagéré-je en l'occurrence : de votre part, je ne distingue aucun danger imminent ou prochain.

D'ailleurs votre méditation ne peut maintenant qu'être terminée, ou presque terminée, au moins sur ce premier sujet ; si encore elle a jamais pu se nourrir à la question que vous me proposiez et qu'un scrupule excessif peut-être vous propose.

LE PHILOSOPHE

Terminée ?

LE SAGE

A moins que vous n'ayez le moyen de faire durer longtemps, par de trop adroites ou de trop obstinées objections, l'exposé bien bref par lequel je vous montre qu'elle est terminée en effet. Car la question des droits, en rentrant dans la question des devoirs, va nous amener à leur commun dénouement.

Je répète donc que votre « Que dois-je faire ? » n'a pas de sens si vous prétendez ne mettre absolument rien sous le mot « devoir » ; mais que si vous entendez par lui autre chose qu'un simple son, vous savez déjà ce que vous dites mettre en question aujourd'hui, vous résolvez le problème

avant de vous le poser, et n'avez donc *pas* à vous le poser. Remarquez que je vous sais gré d'avoir, au moins en ce jour, remplacé les problèmes métaphysiques par un problème d'action, où vous voyez leur seule raison d'être et leur aboutissement; mais je me sais gré, aussi, de couper court à toute tentative éventuelle de revenir à ces obscurités, en vous obligeant à reconnaître que votre ultime problème n'a rien de problématique, puisque notre *conscience du devoir* ne l'est pas non plus.

A parler en général, et sans se référer à certains cas difficiles, où il faut inventer pour elle autant que l'écouter, elle est aussi nette qu'impérative. Mais j'ajoute, pour utiliser le procédé que vous venez d'introduire et dont vous ne me semblez pas en hâte de vous servir vous-même, que parmi nos devoirs se trouve, et en bonne place, celui de reconnaître nos droits.

Les devoirs vous fascineraient-ils au point de vous faire renoncer à tout droit, sinon à celui d'accomplir le devoir? Alors je vous prierais d'observer que les deux notions s'impliquent réciproquement. Il n'y a en effet de devoir qu'envers des personnes et ce qui ressemble à des personnes; d'autres, ou soi-même. Or l'existence d'un devoir envers soi-même (tel que sont, en quelque mesure, instruction, progrès, dignité, propreté, etc.) équivaut à la possession d'un droit sur soi. Et les devoirs que nous avons envers d'autres êtres signifient que ceux-ci ont des droits sur nous; savoir donc, comme en fait nous savons, que nos semblables se reconnaissent ou devraient se reconnaître des devoirs envers nous, revient pour nous-mêmes à savoir nos droits sur eux. Enfin, l'aspect d'obligation qui est inséparable du devoir (ou plutôt de sa représentation) n'est pas possible sans l'existence d'une réclamation intérieure qui s'y oppose et qui se limite par lui, mais aussi le limite par soi, et qui ne s'anéantirait pas sans l'anéantir du même coup. On ne peut avoir parfois le *devoir* de risquer la mort que parce que l'on a en général le droit de vivre; le *devoir* de donner aux malheureux que

parce qu'on a le droit de jouir de ce qu'on a. Et à celui qui revendique le droit de donner tout, on peut dans certaines situations objecter le *devoir* de donner à soi-même et de garder pour l'avenir.

Tout cela me paraît déjà pouvoir atténuer l'effet de la fâcheuse tendance à la dictature dogmatique, que j'oserais presque vous soupçonner de conserver sous votre déclaration un peu évasive de tout à l'heure. Mais à ces remarques sur la notion du devoir, je veux cependant en joindre d'autres, relatives aux conditions de fait de son accomplissement. Tout en étayant par là mes premières raisons, je mettrai pour vous en lumière, plus généralement, un motif de ce qu'il y a ordinairement en moi de légère répugnance à la philosophie, répugnance dont pour aujourd'hui je me dépars de très bon gré, en face d'une personne qui semble juger la philosophie nécessaire au plus haut point et qui m'est connue comme beaucoup plus informée que moi sur ce sujet. Je crois avoir ébranlé votre définition, ou votre première définition de la philosophie; je vais vous soumettre ce qui me paraît ébranler toute philosophie, telle que j'avais coutume de me la représenter.

LE PHILOSOPHE

Permettez, Monsieur. Je ne demande pas mieux que de vous entendre généraliser; mais je vous avertis que je ne me trouve déjà pas d'accord avec vous sur ce sujet des devoirs, que vous dites plus particulier; je vous rappelle au surplus qu'on ne peut parler proprement de la philosophie en délaissant le problème de l'action et du nécessaire; ni parler de l'action avec rigueur sans aussi aller au général.

LE SAGE

Vous ne devez pas craindre, alors, que j'égare notre discussion. Même hasardée, mon incursion dans votre domaine la ramènera au moins jusqu'à l'endroit où se marque et se décide (mais par des motifs où la philosophie n'a rien à faire) la divergence des activités du sage et du

philosophe. Vous voulez me persuader que je dois vous suivre, et même que je vous suis ? Sans autant prétendre, pourquoi, ne fût-ce que par esprit de résistance, n'essayerai-je pas de vous attirer, même quand je présume que le philosophe ne deviendra jamais sage, ne quittera sans doute même pas la philosophie, surtout par l'effet de mes seules paroles ?

Je reprends donc. Si les devoirs, que pourtant je traite beaucoup mieux, comme bien vous pensez, que l'attitude philosophique, me paraissent avoir avec celle-ci un trait commun, c'est par la formulation insistante, qui est inséparable des uns et de l'autre. Je devine en vous, à l'égard de l'homme tranquillement vertueux, qui se laisse ordinairement aller à son plaisir de l'être, ou au moins à son besoin de l'être, sans se compliquer d'analyses, ni de règles, ni d'obligation, le même dédain voilé ou la même condescendance qu'envers ces stades de la vie dans lesquels la « prise de conscience » est le moins forte ; en tout cas le même refus d'admettre et la même incompréhension qu'envers celui qui, pouvant philosopher et voyant des problèmes possibles, ne s'en préoccuperait pas. Maintenir votre affirmation d'un inéluctable examen devant mon démenti, c'était même me déclarer monstre.

A la différence de l'homme vertueux, à qui il suffit d'agir suivant la disposition qu'il sent bonne, l'homme de devoir croit toujours contempler, et avoir à contempler, pour agir, des phrases inscrites dans un espace magique plus réel que la réalité bien que ne valant que pour elle et à propos d'elle. Le philosophe, non content encore de cette curieuse translation, ne veut revenir, non seulement à la réalité du devoir, mais à toute réalité, que pour autant qu'il la voit requise pour l'existence ou par l'existence de quelque chose qu'il appelle principes inéluctables, ou fondements nécessaires, ou règles évidentes..., et dont il s'est passionné, dans un espace idéal où il croit avoir d'abord fait quasiment le vide. Alors, ou bien n'arrivant pas à y retrouver tout le divers (tel qu'il le

connait), il appelle apparence tout ce qu'il ne retrouve pas, et se croit ainsi obligé de nier — d'ailleurs sincèrement, bien qu'aussi contre sa propre certitude intime — toute une part du réel. Ou bien il se fait un triomphe d'être parvenu à tout reconstituer de ce dont il était si inutile d'affecter de se séparer : il ne s'aperçoit pas que les mots et concepts qui expriment le principe et les procédés fondamentaux ouvertement ou bien subrepticement conservés, recélaient, sous peine de n'être pas employés dans leur sens véritable, la marque et le relief des mots qui expriment tout le reste. Car la place de ce qu'on extrait à l'intérieur de ce qu'on néglige, d'un côté fait partie de l'extrait, mais, d'un autre côté, contient, pour être telle et telle, et discernée, l'idée de tout ce reste soi-disant négligé, oublié ou suspendu. Ce que le philosophe nomme déduction des conséquences « appelées », ou des corrélations nécessaires, n'est ainsi jamais que la constatation d'états de son expérience directe et concrète, et du langage et de la culture auxquels il participe pour se l'exprimer, l'interpréter, et en partie la former.

Certes, la formulation du devoir, en tant qu'expression de certains sentiments, peut être indispensable dans diverses circonstances, et ne saurait d'ailleurs être tout à fait empêchée. Ainsi dans l'éducation — sans laquelle le devoir n'est jamais ce qu'il est — les paroles secondent malgré tout l'exemple vivant, sont déjà un peu l'exemple même.

Mais ce qui est évitable, c'est de croire (comme vous pouvez faire) que la généralité dont cette formulation s'accompagne supprime jamais la particularité de l'être qui fait le devoir sien et tâche de l'accomplir. Déjà, à observer comment plusieurs hommes interprètent un même devoir, aussi bien qu'une même doctrine, on découvre une diversité dans leurs façons de graduer l'importance des buts, d'estimer les moyens et de concevoir les rapports; si ensuite on examine les actes — et j'avoue qu'il faut le faire de bien près, car leur structure est assez secrète et leur sens multiple — on y reconnaît toujours, par delà

leur banalité dénomminative (ou ce qu'il y a d'unité dans les paroles), les nuances caractéristiques de la sensibilité et du système d'aptitudes, de goûts et de croyances qu'ils ont dû traverser pour s'accomplir. Or cette particularité inexpugnable, qui pénètre l'application de la règle et la compréhension de l'idée, manifeste déjà, jusque dans l'accomplissement le plus pur du devoir, l'existence de droits individuels, c'est-à-dire d'un ensemble d'activités possibles qu'aucune règle ne paraît empêcher l'individu d'exercer, qui ne seraient contrariées du dehors qu'en suscitant son indignation et sa protestation, et au nombre desquelles se trouve une certaine latitude de déploiement capricieux.

LE PHILOSOPHE

Quand pour vous une philosophie est discutable, qui vous empêche de la discuter et d'exiger sur chaque point une justification ? Que si diverses doctrines sont possibles derrière une même doctrine, ce n'est pas qu'on ne puisse dégager de celle-ci les doctrines diverses correspondantes. Vous refusez d'envisager aucune doctrine hors de la sensibilité individuelle qui lui donne selon vous son sens d'une façon particulière inaccessible à toute classification de doctrines ? Mais du point de vue même de l'individu, qui se transforme sans cesse, et quelquefois se défait comme par blocs, ce ne sera que pour le revoir forcé, par ses conflits internes et les prises partielles de conscience qui les accompagnent, de dégager, sinon de fixer, les schémas généraux de son action et de sa pensée, de se placer ainsi hors de lui-même. Prétention absurde autant qu'il vous plaira ; quelque peu de valeur que vous soyez libre d'accorder à ce genre d'amusement, reconnaissez qu'il commence par en prendre de lui-même s'il nous est inévitable.

Pourquoi d'ailleurs accaparer le mot « réclamation » pour votre usage et ne me laisser que celui de « prétention » ? Ou ne faut-il pas que quelque chose décide entre nous ? Ou sinon, pourquoi encore ?

Et par cette question, j'en reviens à celle des droits et des devoirs, qui vous tient tant à cœur; et je vous dis : que des uns comme des autres je ne sais encore rien. Vous vous êtes mépris, lorsque vous avez cru que le problème de l'action est d'emblée la périphrase de la morale. La solidité éventuelle de celle-ci n'apparaîtra que si l'on ne commence pas par la supposer d'abord, et si, se séparant d'elle ou faisant mine de se séparer d'elle, on cherche jusqu'à quel point on peut le faire sans être obligé d'y revenir par des principes ultimes, dont on ait montré, non pas simplement affirmé, la suprématie et la nécessité. Par le « Que faire ? », tout est remis en question, et si c'est un « Que dois-je faire ? », cela signifie non la connaissance *du* devoir, mais d'un devoir indéterminé dans son objet aussi bien que dans la tension de l'effort qu'il proposera ou exigera, d'un devoir enfin que l'on ne pose, précisément, que comme inconnu encore. Je me ramène à une ignorance parfaite de ce qui doit me guider; je suspends toutes mes préférences et toutes les valeurs. Je constate seulement qu'il me faudra engendrer et établir moi-même la nécessité et jusqu'au contenu des règles que j'accepterai pour miennes.

LE SAGE

Ainsi, vous voulez mettre en doute vos devoirs eux-mêmes ? Si vous êtes conséquent, ne vous arrêtez pas en si bon chemin : doutez de toutes les institutions, de toutes les coutumes, doutez de la nécessité de vous vêtir comme tout le monde, et de vous vêtir aucunement, doutez si vous devez ou non éternuer quand il vous en prend envie !

LE PHILOSOPHE

Je suis fort ridicule, assurément, mais je ne puis pas ne pas commencer par douter de tout cela.

LE SAGE

Bah ! Je refuse de croire que vous parliez avec tout votre sérieux. Mais je n'aimerais pas que d'autres prissent

exemple sur vous. Si en effet nulle règle n'est plus valable que sous réserve d'un examen méthodique qui commence par la suspendre, si la pensée individuelle confisque l'autorité de la raison commune, alors tout menace de se délabrer, sinon de s'écrouler, de la civilisation aux conventions délicates à laquelle l'humanité est parvenue. Certes il est de grandes chances pour que cela n'arrive pas : je connais assez les hommes pour discerner que votre attitude est aussi bien exceptionnelle que provisoire. Mais je voudrais vous mettre quelque peu en garde contre la tendance de certains esprits, pour qui penser vraiment c'est toujours penser contre l'opinion la plus répandue, et pour qui le grand défaut du sens commun c'est d'être commun.

Et cela dit, je ne vois nullement en quoi votre éclaircissement a dérangé le moins du monde le fond de mon argument de tout à l'heure. Vous maintenez votre problème, et moi je maintiens que vous ne pouvez le penser sans penser aussi une réalité qui contient parmi elle des tendances, des directions, des volontés, une ordonnance enfin, qui vous indiquent, vous intimement ce que vous avez à faire : ou bien donc rendent votre doute superflu, ou bien y mettent fin immédiatement.

LE PHILOSOPHE

Si vous êtes aussi attentif que moi à vos paroles, comment pouvez-vous faire aux tendances si grand crédit, un instant à peine après avoir cru devoir « me mettre en garde » contre l'une d'elles — que je n'ai d'ailleurs pas. (Quant à votre demi-crainte des effets d'une méditation indépendante, c'est-à-dire véritable, elle ne peut me toucher vraiment que quand nous aurons déjà établi — si du moins c'est possible — toute la valeur des fins sociales et individuelles, précisément suspendue par le problème de l'action.)

Ceci doit vous embarrasser : il n'y a pas une tendance seulement, mais plusieurs différentes, et même quelques-unes opposées entre elles. De sorte que m'y renvoyer, c'est

me rendre plus sensible encore l'acuité du problème que vous croyez qu'elles suppriment. Accomplir un devoir, pour vous, c'est obéir à une tendance que son énoncé définit ou particularise; mais par son contenu même, ce peut être, à la fois, lutter contre d'autres tendances. Si je suis obligé de me poser le problème que j'ai dit, ce n'est pas, me semble-t-il, que je sois d'un entêtement irréductible, mais c'est que pour agir d'une façon déterminée il ne peut me suffire de savoir que je céderai à quelque tendance quoi que j'en vienne à faire; car cette considération ne guide aucunement mon choix entre *des* tendances. Pouvez-vous affirmer le contraire ?

LE SAGE

Il est exact qu'il y a en nous des tendances diverses et des conflits entre elles. Mais toutes n'agissent pas également sur notre esprit, ne nous sollicitent pas, en notre plus grande réflexion, avec la même voix. Toutes peuvent être persuasives ou impérieuses, mais toutes ne sont pas également convaincantes; toutes peuvent nous entraîner un moment; toutes n'ont pas le pouvoir de retenir notre assentiment; nous cédon's aux unes, nous obéissons aux autres et croyons en elles. Il peut y avoir conflit entre les devoirs eux-mêmes ? Sans doute, mais il n'y a aucun passage d'une recherche provoquée et soutenue par des circonstances particulières, définies, pressantes, et des visées légitimes momentanément exclusives l'une de l'autre, à une recherche abstraite qui mette celles-ci mêmes en question; sinon le rapport qu'il peut y avoir entre souci réel et souci imaginaire.

Car je ne comprends pas que vous remplaciez par un doute fictif une certitude qu'au fond vous n'abandonnez pas. Ne me parlez pas de méthode. Nulle méthode ne pourrait vous faire oublier une certitude fondamentale que rien n'attaquât directement. Vous ne la perdez que pour la retrouver, sans aucun doute, mais il me plaît de vous montrer que vous ne pouvez pas même la perdre, et

que nous ferions donc mieux (avec votre agrément) de nous occuper aujourd'hui de quelque autre des questions de la philosophie.

LE PHILOSOPHE

Montrez.

LE SAGE

Il suffira que je vous demande si vous êtes sans conscience morale. Bien entendu, je suis persuadé du contraire, mais désire vous l'entendre prononcer, au beau milieu de votre doute ou soi-disant tel. La morale ne donne pas à chacun absolument le but de sa vie particulière, et ses directions propres, mais elle est néanmoins ce qu'il y a de plus général à dire relativement à la direction qu'il faut prendre.

LE PHILOSOPHE

Vous me demandez si par exemple, en mes jugements les plus spontanés, je suis insensible aux injustices, indifférent au mensonge, inaccessible à la pitié, et généralement incapable de remords ? Je réponds : *non*, comme vous aviez la gracieuseté de vous y attendre. J'ai le plus souvent ce que vous appelez la conscience morale. Mais autre chose est de l'avoir, autre chose d'en reconnaître la suprême valeur et la légitimité avec toute la force de ma réflexion et de ma volonté. C'est une voix intérieure ? Mais il y a d'autres voix intérieures, qu'elle-même prétend faire taire ; il est donc loisible — inévitable, une fois aperçue cette possibilité — de rechercher quels sont les titres de la conscience morale à sa propre ratification, et d'ailleurs quels sont les titres de toute autre ordonnance des attitudes, qui pourrait se proposer.

LE SAGE

C'est assez étrange et inutile, puisque tous les titres, en la matière, ne sont dispensés que par la conscience morale, et même la définissent.

LE PHILOSOPHE

Argument qui vaudrait contre elle aussi bien que pour elle; car il faut encore expliquer comment le certificat qu'elle se décerne se distingue alors d'une simple affirmation gratuite. Si j'ai une « conscience morale », ce n'est pas que par là même je rende compte de sa nécessité; pas plus que le manque de conscience morale d'autrui ne peut être une preuve rigoureuse de l'absurdité de cette notion, quoiqu'il puisse incliner à un examen.

LE SAGE

S'il y a des criminels d'occasion, ou même, pour ainsi dire, de métier, et s'ils peuvent qualifier de préjugés ridicules les maximes que nous vénérons le plus, cela ne saurait du tout vous toucher : par notre conscience, nous savons et affirmons qu'il manque quelque chose à ces êtres; nous les méprisons ou les plaignons; nous nous estimons heureux d'entendre et d'écouter la voix qu'ils n'entendent pas ou s'efforcent de ne pas entendre. A leur contact, notre conscience, loin de s'affaiblir, se ravive, encore qu'il soit vrai qu'une vie prolongée auprès d'eux eût pu la transformer. Mais bien plus, je nie que le voleur, le meurtrier, ou le simple menteur, refusent, ou seulement ignorent notre morale, et même *la* morale, en ses commandements principaux : ils en transgressent une partie, ce qui est différent. Quand ils ignorent qu'ils fassent le mal, ils ne le font pas vraiment; et quand ils savent qu'ils le font, ils éprouvent, et pour eux-mêmes, le besoin de s'en justifier ou de s'en excuser ou de s'en condamner. Et puis, outre qu'ils sont rarement en tout point mauvais, ils ont, dans ce qui nous paraît leur vie de mal même, leurs règles, leurs conventions, et jusqu'à leurs vertus.

Qu'en définitive dans tout cela subsiste en partie un problème : « Comment se fait-il qu'on puisse agir contrairement à l'opinion même qu'on a du bien ? », je ne le conteste pas; mais ce n'est pas celui dont nous nous occupons aujourd'hui. Que soient ou non possibles le

renforcement et l'éducation véritables de la volonté (c'est-à-dire ici du pouvoir même de former, de vaincre et de dépasser éducations et habitudes !), cela ne met pas en cause la préférabilité de ses fins. Rien au reste ne la met en cause : elle est ce qu'elle peut être, non d'après le seul raisonnement, mais d'après les conditions déterminantes qui l'établissent et la différencient en chaque époque, en chaque milieu, en chaque type d'individu.

LE PHILOSOPHE

Cela même la met en cause. Vous soulevez de nouvelles difficultés : c'est qu'à tenir compte des influences déterminantes, on ne peut négliger celle de l'esprit lui-même, ne fût-il que frappé, précisément, des différences que présente chaque époque, chaque milieu, dans les manifestations de la « conscience morale ». Si passant d'un pays à un autre, ou d'une partie de la société humaine à une autre, ou d'une période de l'histoire à une autre, on voit se changer non pas seulement les minimes usages, vêtements, procédés et langues, mais les lois et les mœurs, si le crime d'ici est la gloire de là-bas, si l'on permet aujourd'hui ce que l'on savait interdit hier, et inversement, la conscience la plus stable est un moment ébranlée : on sent qu'elle aurait pu se trouver différente, on est forcé de la remplacer ou de se donner des raisons de ne pas le faire, pour peu qu'on soit sensible à des raisons, ce qui est mon cas.

LE SAGE

Vous vous plaignez de n'être pas compris : c'est vous qui ne prenez pas la peine de me comprendre. La belle affaire que de me répéter sans cesse que vous êtes amené à vous dégager *théoriquement* de votre conscience, et que vous y parvenez très bien ! « Se dégager théoriquement » signifie : prétendre se dégager par hypothèse, et je veux bien que vous le prétendiez réellement ; je désirerais cependant de plus vous voir examiner si cette prétention n'est pas limitée au domaine de l'hypothèse par la

force des choses, alors que votre recherche affecte de se rapporter à celui de l'action, de la réalisation. « Se dégager théoriquement » ! Songez-vous au comique de cet accouplement de notions ? « Se dégager », voilà d'abord qui marque assez l'action nette, l'accomplissement sans réserve; et puis : « théoriquement », c'est-à-dire un mot qui réduit cet accomplissement à un rêve. Vous direz que se dégager en théorie, c'est déjà une action, tout comme le rêve fait partie de la réalité : je le veux bien; vous direz que faire comme si l'on se dégageait, pour voir si l'on se déguera totalement, c'est déjà se dégager un moment : je le veux bien aussi. Mais alors il doit vous être clair que le premier problème est de savoir si se dégager réellement et concrètement et définitivement est ou non possible. Et moi je déclare que cela ne l'est pas; je maintiens que le devoir nous parle; et je ne veux pas dire par là qu'il se propose à nous, ni même qu'il s'offre à nous comme une démonstration que nous ayons à reconnaître et à vérifier pour telle : il nous parle, parce qu'au fond il nous tient. « Que dois-je faire ? », dites-vous ? Etrange question, si vous ne vous préoccupez pas d'abord de ce que vous *pouvez* faire.

Et ce que vous pouvez faire, ce n'est pas en vous « dégageant » ni surtout « théoriquement », que vous le saurez, c'est en vous *engageant* au contraire dans l'action multiple et compliquée du monde — comme d'ailleurs vous ne pouvez manquer de le faire, encore que vous puissiez manquer à demi de le voir.

Lancez-vous dans la vie sans vous lier à rien, faites de votre caprice votre seule loi : vous ne ferez rien d'autre au demeurant que la plupart des hommes, vous serez toujours entraîné par les circonstances extérieures et par les circonstances de votre corps et de votre sensibilité; vous sentirez, par le fait même que vous tenteriez de vous rebeller contre les règles majeures que vous aurez jusqu'alors admises, qu'elles ne sont point annihilées; vous y désobéirez (comme tout le monde), mais en en

souffrant; vous vous moquerez de votre souffrance, mais vous l'aurez. Nos lois ne sont en un sens que des coutumes ou des accidents, nos règles morales ne sont que des habitudes plus fortes que les autres dans notre représentation (ou au moins a-t-on visé à les rendre telles), mais c'est pour cela précisément qu'on ne peut rien de durable contre elles, qu'on ne les détruit sous une forme que pour les voir reparaître sous une autre, sauf les grands changements de nature où nous ne sommes pour rien, et les changements de détail, qui ne sont presque rien.

Réfléchissez à ce mot : « caprice » : ce mot qui marque de l'indifférence aux règles ne s'emploie que pour des actions qui, aux yeux mêmes de leur auteur, sont de presque nulle conséquence : le caprice, c'est la facilité parfaite, et la facilité n'est jamais de nous révolter contre la règle inscrite et enfoncée dans notre chair jusqu'à se confondre avec notre nature même.

Qu'importerait que notre type de conscience morale ne fût pas universel ? Partout, et quoi que nous fassions ou pensions, il se manifeste à nous en s'imposant pour tel à notre apparente liberté.

LE PHILOSOPHE

Je vous arrête encore sur ces mots. Vous ne vous piquez pas d'être cohérent : voyons si vous admettez l'incohérence jusque dans ce qu'implique la conscience morale. (Si vous le faisiez, si elle exigeait, ou seulement permettait l'incohérence, ne serait-il pas équivalent de lui obéir et de lui désobéir, à son propre égard ?)

En ne fondant la morale que sur ce qu'elle vous force, vous la refusez elle-même, en vous refusant la liberté qu'elle suppose. Et vous oubliez que lorsqu'une force, lorsque toute force est aperçue par l'esprit, il acquiert immédiatement la faculté d'en accepter ou d'en refuser l'action, ou du moins de s'y donner ou de seulement s'y prêter, sinon de la favoriser ou de l'empêcher. Cette liberté peut être illusoire, absurde même, si ces forces sont réelles,

mais on n'échappe jamais, quoi qu'il en soit, à son apparence; et c'est au fond parce qu'elle est inéluctable, et que, conçue comme apparente, elle a le même effet que conçue comme réelle, que le problème de l'action est inéluctable lui aussi.

LE SAGE

Je ne prétends pas « fonder » la morale, cher Monsieur, je constate simplement qu'elle se fonde toute seule. Quant aux forces, il me paraît plaisant, vous ai-je dit, de songer à les justifier, comme si leur existence n'était pas l'argument le plus... fort. (Remarquez le mot suprême que je n'ai pu éviter !)

Enfin, la liberté m'embarrasse moins que vous; ou, si vous voulez, je puis en utiliser la flexible notion tout aussi bien que vous. Vous ne semblez pas admettre comme allant de soi la réalité, la possibilité d'un choix absolument libre, au sens d'une opération sans causes, ni raisons (qui sont encore des causes, et ont aussi les leurs), bref d'une détermination sans détermination. Je ne vous le reproche pas, j'en suis au contraire bien aise. Mais vous ajoutez que l'inéluctable apparence de liberté qui nous est donnée, nous oblige à l'examen du problème de l'action, pour peu que nous le concevions. Je puis vous montrer, moi, que ce qu'il y a de positif dans la liberté ou dans la liberté apparente, nous porte, loin de nous tourmenter.

Comme d'abord vous ne pouvez vous appuyer sur rien pour m'empêcher de donner au mot un autre sens que celui que vous déclarez vous-même incompréhensible, surtout si je dis pourquoi je l'y donne, je ne me croirai pas moins sage que vous en essayant de définir la liberté autrement que par l'hésitation entre deux ou plusieurs partis soi-disant également possibles.

La liberté ? Je la vois partout, comme je vois la contrainte partout. L'univers nous offre, il est bien vrai, le spectacle toujours varié et toujours infini de phénomènes liés les uns aux autres par des lois diverses et corrélatives

dont la certitude nous paraît solidement établie; non seulement chacun de ces phénomènes ne peut apparaître que parce qu'un groupe étendu de circonstances, que nous savons quelquefois décrire, s'est réalisé, mais encore nous sommes sûrs qu'il est impossible, lorsqu'elles sont réalisées, que ce phénomène n'apparaisse pas; et pour nous, définir un objet, c'est en un sens dire ce qui le limite et s'y unit. Mais il est possible à l'esprit, par une démarche inverse de celle qui vient de lui faire parcourir un univers où tout se lie et s'interpénètre, où chaque chose reflète et contient quelque chose de toutes les autres, et où même une unité profonde semble être le fond d'une multiplicité apparente, de considérer au contraire que cette multiplicité n'est pas moins réelle que l'unité qui s'y joue et qui ne serait pas possible sans elle. Une fois qu'on s'est bien convaincu que chaque chose, chaque événement, est dirigé, dans son moindre détail, par toutes les autres lois, par tous les autres êtres, jusqu'à en perdre tout contenu propre, on ne peut plus que s'étonner d'avoir jamais perçu une diversité, et de la percevoir encore. Si une diversité extensive et successive, et autre que cela, nous est irréductiblement donnée, si la nécessité qui règne dans le monde sur toutes les manifestations ne va pas jusqu'à les anéantir (et à vrai dire, elle s'anéantirait avec eux), il est clair que la nécessité n'est pas absolue, et qu'au contraire l'existence se confond pour une part avec la liberté. La liberté, ce n'est pas de sortir de ce que l'on est, c'est de rester soi-même et d'agir en conformité avec soi; la liberté, c'est le développement individuel.

LE PHILOSOPHE

Mais vous venez de dire qu'on n'échappe jamais à la liberté; quoi qu'on devienne et quoi qu'on fasse, on est libre : alors comment avez-vous pu avoir à rappeler l'opposition de contrainte et de liberté pour définir la liberté même ?

LE SAGE

C'est qu'il y a des degrés dans la liberté; et cela, je ne veux pas vous le prouver : il suffit, pour s'en rendre compte, de se reporter aux impressions simples qui seules peuvent donner un sens aux mots, philosophiques ou autres, lorsqu'ils en ont un. Être libre, c'est, disais-je, ne pas être contraint ou gêné; mais « être gêné » n'a de sens pour nous que par ressemblance avec « se sentir gêné », et on peut l'être plus ou moins. Un homme en prison n'est pas emprisonné vraiment, si pour quelque motif il tient à y rester. Cet aspect affectif (1) de la liberté, loin d'être superficiel, est au fond le seul qui puisse nous importer. Nous nous en rendons compte en pensant par exemple que si nous nous *sentions* enchaînés et opprimés de toutes parts et absolument par la nécessité, il nous intéresserait fort peu de nous *savoir* libres par la seule vertu du raisonnement que j'ai fait tout à l'heure à propos d'elle.

On n'est pas *vraiment* libre si l'on ne se trouve pas offert à quelque possibilité de gêne; on ne l'est pas *beaucoup* si cette possibilité se réalise tout à fait, quoiqu'il faille bien qu'en un sens on le soit encore pour qu'il y ait quelque chose de gêné.

Notre liberté, c'est de prendre la suite de nous-mêmes; elle se réduit, et nous sommes rappelés à la docilité *expresse*, lorsque se produisent des situations inhabituelles, des faits qui s'opposent à nos tendances et que ne peuvent changer nos efforts; ou lorsque, à votre exemple, nous faisons mine de vouloir sortir de nous-mêmes et de constituer notre être, comme s'il n'était pas constitué.

LE PHILOSOPHE

La liberté, c'est donc selon vous d'être ce que l'on peut être le plus aisément ? Mais les règles morales, toutes les règles d'ailleurs, n'existent qu'en empiétant sur la facilité, qu'en requérant notre effort ! Il vous faut donc ou bien mettre les règles en dehors du « développement

(1) En rapport avec les faits de plaisir, douleur, émotion, sentiment.

individuel de l'être » et alors m'expliquer pourquoi celui-ci doit ou non s'y soumettre, ou bien me dire qu'à regarder de près, c'est par facilité qu'on se trouve amené à entreprendre des actions difficiles; mais alors le facile et le difficile, s'équivalant, perdraient toute signification, et votre thèse avec eux.

LE SAGE

Je crois avoir suffisamment insisté sur le fait que, si l'on replace l'énonciation des règles dans l'individualité, pour qui et par qui seule elles existent et s'appliquent, au lieu de les abstraire hors de toute réalité, on les voit se glisser dans l'action avec toutes les marques de ce que nous appelons le caprice, et toute l'originalité irréfléchie et mouvante dont celui-ci est issu. (Sauf que les règles sont des « caprices » plus importants à l'individu que le caprice proprement dit et par conséquent le refouleront sans doute s'il va contre elles.) Je vous ai montré que les devoirs n'excluent pas les droits, mais en sont solidaires, se fondent même avec eux; je veux maintenant vous montrer, inversement, qu'eût-on l'extravagance de ne se reconnaître de prime abord que des droits, ou, comme vous, des possibilités toutes égales devant l'esprit, on verrait bien vite celles-ci s'épanouir en devoirs, par leur jeu même. D'abord, il y a les règles intérieures au caprice : quoi qu'on veuille, on ne peut accomplir ce qu'on veut qu'en se subordonnant à une technique. Ensuite, même à supposer nos possibilités toutes égales par devant notre esprit, elles ne le sont nullement dans notre corps et dans notre sensibilité; là-contre, aucun doute ne peut nous venir. Il ne dépend pas de nous d'avoir ou non des instincts et des habitudes, nous ne luttons contre l'un d'eux qu'en attestant la plus grande force de quelque autre.

Or parmi les forces qui se manifestent ainsi, et qui ne sont jamais, les unes et les autres, ni tout à fait victorieuses, ni tout à fait vaincues, il en est une au delà de toutes défaites et de toutes victoires, parce que ses victoires ne sont jamais que des étapes vers une victoire

parfaite inaccessible ou parce que sa simple lutte et sa simple présence, ses défaites mêmes, ont déjà quelque aspect de victoire et d'empire. Et cette force, à vrai dire, est déjà dans toutes les autres : car dans les tendances mêmes dont le but est le plus concrètement accessible et le plus proche, et qui, de l'avoir atteint, s'évanouissent pour un temps, il y a ce caractère remarquable, d'une projection de l'être vers son avenir, d'un élan vers ce qu'il se représente ou pressent comme un bien, comme comblant un de ses manques; considérée à part des autres forces, toute force ne s'exerce consciemment qu'en apparaissant comme une montée et un progrès. C'est en partie pour cela que je vous défiais de ne pas entendre la voix intérieure qui nous enjoint de conduire certaines possibilités à leur terme et de nous refuser à certaines autres qui, confrontées avec notre sensibilité totale, se révèlent fausses apparences du vouloir, jeux d'imagination.

Et si l'on considère l'ensemble complexe des tendances, je dis que d'une façon générale rien ne s'y déploie qu'en présence du bien et du mal, ou plutôt du mieux et du pire. Si, apercevant le bien, on ne l'accomplit pas, le nom même de bien indique qu'on en a regret, et ce regret lui est un hommage. Le cas extrême, très rare parmi les hommes, d'esprits absolument frustes à qui une vue synthétique de leur activité ne soit pas donnée en quelque mesure et qui n'aient aucune notion de bien, ne fait pas exception, puisque les tendances séparées dans lesquelles cette activité se disperse manifestent exactement les préféralités suprêmes qui règnent en eux, et qu'ils sentent proprement comme leur bien.

Vous me regardez en souriant : vous pensez que c'est là encore une pauvre habileté de mon langage, et qu'à employer le mot « bien » sans vouloir distinguer entre les nombreuses manières de le concevoir, je ne supprime pas cette diversité des mœurs et des consciences, qui vous paraît ébranler la morale ou du moins confirmer la nécessité de son examen critique.

Je réponds qu'effectivement je ne supprime pas cette diversité, ni ne cherche à la supprimer : j'ai au contraire moi-même insisté sur elle contre vous, il n'y a pas longtemps. Mais c'est encore de cette diversité que je tire l'unité du Bien, unité dont on ne saurait, par elle seule, opprimer personne, parce que, loin d'être incompatible avec certaine diversité, comme il vous semble, elle en est le caractère commun substantiel. Quand même chaque homme verrait le Bien d'une façon différente, tant en ce qui concerne son essence que les moyens d'en approcher, il n'en resterait pas moins ceci, que tous les hommes croiraient voir le Bien quelque part.

En le niant, ou seulement en le suspendant, vous n'en niez, vous n'en suspendez qu'une expression ou une interprétation, non pas le Bien lui-même; au contraire, l'aspect inéluctable que vous prêtez à votre démarche — et de bonne foi, j'en suis sûr — marque précisément l'empire qu'a sur vous un Bien intellectuellement recherché. Et si je discute avec vous, c'est que je crois vraiment qu'il me suffit de vous mettre nettement en face de ce fait, pour que vous réduisiez l'intransigeance de votre attitude. Car enfin le caractère de décret moral que possède votre impérative question doit vous sauter aux yeux : réfléchissez que d'ici à quelques heures, quoi qu'il arrive de votre problème, il vous sera passé nombre d'autres pensées en l'esprit, vous aurez fait nombre de gestes, accompli nombre d'actes, vous vous serez détendu de nombre de manières, ne fût-ce que par le sommeil, tout cela très indépendamment de la préoccupation dont vous dites maintenant ne pouvoir sortir, être en fait et par les faits empêché de sortir !

Mais bien plus, je nie que la morale soit tellement variable dans ses formulations même littéralement considérées, je nie qu'aux époques et aux contrées les plus différentes les hommes soient eux-mêmes tellement différents qu'on ne puisse citer trois ou quatre préceptes que tous aient entendus autour d'eux et en eux, trois ou

quatre admirations, trois ou quatre abominations qui leur soient communes. « Sois courageux, sois juste, sois bon, rends-toi capable », voilà par exemple des conseils de toujours et de partout, de quelques façons diverses, et avec quelques limitations, expresses ou sous-entendues, qu'on ait pu, d'âge en âge et de ciel en ciel, comprendre le courage, la justice, la bonté et le savoir-faire.

Vous appuierez-vous sur cette dernière restriction pour soutenir que la réalisation d'un idéal de justice, ou de bonté, une réalisation même partielle et commençante, soit rendue tout à fait incertaine, et découragée d'avance, par la pluralité des opinions relativement à un même acte, cette pluralité qui nous fait juger cruels et odieux tels hommes dont un siècle éloigné vantait l'humanité, et par laquelle s'indignent contre telles de nos lois d'autres peuples que celui auquel nous appartenons, et parfois une partie même de celui-ci ? Il m'est facile de vous répondre ; ou plutôt que la vie même vous réponde : donnez-vous de la justice, par exemple, une notion pure, « dégagée », si vous le pouvez, du lieu et du temps, puis allez accomplir des actions justes, tout en restant lucide et capable de juger de ce qui se passe et non pas seulement de ce que vous pensez et projetez ; vous verrez que quelle que soit cette notion, et la supposerait-on elle-même indépendante de toute influence particulière (ce qui n'a guère de sens !), elle ne pourra arriver au niveau de la pratique effective qu'en se précisant et en se nuancant, en se chargeant des conditions physiques, historiques et sociales auxquelles il n'est pas d'action qui ne soit soumise ; en tenant compte, par exemple, des situations acquises, des coutumes millénaires, des opinions, des goûts et des mœurs pour longtemps indéracinables, etc. ; ni les problèmes qui s'imposeront à vous ne sont les mêmes dans tous les temps, tous les pays, tous les milieux, ni les moyens entre lesquels vous aurez à choisir. Tout acte est transformation et donc adaptation aussi bien que renouvellement ; tout bouleversement, même, se situe dans

quelque chose qui n'est pas bouleversé, et sans quoi lui-même est impossible.

Tout cela ne signifie pas l'absence d'une commune inspiration. Ce qui est étonnant, ce n'est donc pas la diversité et la particularité, mais la prétention de s'y soustraire, sans se soustraire aux espèces et aux genres où elles s'inscrivent. Il n'y a pas de « moi » qui y échappe; toute sa volonté de suspendre, toute sa puissance, toute sa liberté n'est pas autre chose que la manière dont se détermine en lui l'ensemble changeant des instincts, ou la grande poussée, une et diverse, de la nature des êtres dans les êtres, et d'autant plus grande qu'ils sont plus animés; je puis dire encore : la formidable voix à laquelle rien peut-être n'est sourd, et qu'on pourrait se risquer à rapporter ainsi : « Va au plus haut de tes pouvoirs, et suivant la manière qui t'est donnée d'apercevoir la hauteur et de t'élancer vers elle; conserve jalousement, surtout fais briller plus fort, le flambeau de la vie; ne te contente jamais de rien absolument que comme d'une étape qu'il fallait atteindre et qu'il faut franchir, pour d'autres étapes, pour d'autres horizons. »

En ce sens encore, « Que dois-je faire ? » trouve réponse en même temps que traduction dans : « Que puis-je faire ? ». Je m'avoue si frappé de l'évidence universelle de la grande sollicitation qui m'émeut comme elle émeut toutes choses, que j'ai infiniment de peine à comprendre, si tolérant que je pense rester, qu'on puisse affirmer y être insensible, ou seulement la mettre un moment en question. Une méditation générale — serait-elle la plus générale possible —, n'a qu'un droit, dirais-je volontiers, parce qu'elle n'a, au reste, qu'une seule possibilité : c'est de reconnaître cette voix suprême et multiple (surtout quand se présente l'occasion de la réfléchir distinctement), et c'est d'avouer que rien ne peut la remplacer, comme vous pensez faire, qui ne soit au fond elle-même.

D'ailleurs toute méditation, envisagée par le côté où elle n'est pas déjà et seulement action par elle-même,

prépare l'action et influe sur l'avenir, mais jamais n'en présente d'emblée l'image exacte; si l'on veut bien projeter pour bien agir, il faut non seulement prévoir, mais doser la part d'incertitude qu'il convient de laisser à son plan pour éviter aussi bien une perplexité suspensive qu'une détermination toute en arêtes, trop rigide pour s'adapter à la mobilité des circonstances. L'action, quelle qu'en soit l'intention, ne sera *plus* qu'une intention, c'est-à-dire ne prouvera la réalité et la force de l'intention même, que si les gestes qui y correspondent, au lieu d'être le cadavre d'une décision passée, détendue et figée, sont sans cesse réorganisés par une observation soigneuse, attentive à l'imprévu et toujours prête à y adapter le vouloir, si elle ne peut l'adapter à lui. Les plus beaux plans ne sont rien, s'il n'y a pas une habileté capable de servir les plus modestes; et l'habileté à réaliser tel et tel plan ne s'assure que lorsque l'être se l'est incorporé par des essais progressifs et un franc contact avec la vie comme une structure vivante et mobile; il ne doit pas rester un modèle que l'on consulte, ou le prétexte de gestes pauvrement schématiques que l'on répète, et par l'accomplissement obstiné desquels on croie pouvoir se donner acte d'une constante et ferme volonté, avoir droit de se plaindre plutôt d'un sort contraire que d'une méditation aveugle et sourde.

LE PHILOSOPHE

Quoi qu'il en soit des conditions d'une action une fois décidée, ce n'est pas encore de cela que je m'occupe. Je cherche comment je déciderai la moindre action : avant de passer aux gestes particuliers, il me faut bien élaborer mes intentions générales. Croyez-vous m'y avoir sérieusement aidé ?

LE SAGE

Bien sûr ! Je vous ai montré que vos intentions générales sont déjà élaborées. Vos *capacités* d'action vous marquent les directions de votre activité. Que vous ayez pu mécon-

naître ce fait un moment, cela est dû sans doute à ce que les influences les plus profondes sont parfois difficiles à situer, à distinguer comme telles : elles se mêlent sous tant de formes différentes au cœur et à la pensée, ou se confondent avec eux si indivisiblement, réalisent si bien ou constituent si foncièrement le type de la décision incarnée et parfaitement active ! Mais il serait maintenant insensé d'aller le chercher ailleurs : vous devez l'avoir compris.

LE PHILOSOPHE

Non, pas du tout. Si votre principe suprême, ou votre grand précepte — ou comme il vous plaira de le nommer — sanctionne d'avance tout ce que je ferai, et me donne à me ressouvenir (comme c'est trop évident) que chaque chose a eu des conditions qui l'ont amenée au plus haut point de la réalisation de sa possibilité propre et originale, c'est-à-dire l'ont amenée à être ce qu'elle est ; que toute énergie nous est connue et définie seulement par le spectacle ou par la supposition de sa dépense possible ; ce principe ne m'indique particulièrement rien, et laisse subsister le problème de l'action, le fait même naître, si, comme vous le pensiez, il ne se posait pas. « Va où le Bien te semble... » ? Dès que l'on me dit qu'il me semble, pour autant il ne me semble plus du tout, et j'en suis dégagé.

Mais si vous prenez ensuite sur vous de détailler votre grand précepte par les préceptes de la persévérance, du courage, de la charité, par exemple, plutôt que par des préceptes différents, il vous faut me rendre cette opération nécessaire autrement qu'en en appelant à l'opinion universelle, ou ne pas vous indigner de me les entendre mettre en doute, pour d'ailleurs les retrouver peut-être. Dites-vous, pour vous rassurer, que je vais vers la source, si elle existe, dont les autres n'adorent peut-être que les reflets.

Mais lorsque vous retenez seulement de ma recherche

le fait de la volonté ou de l'idéal qui, dites-vous, ne peuvent manquer de l'avoir guidée, rendant superflue cette recherche même qui prétend n'en préjuger aucun; lorsque vous pensez ainsi me montrer que quand je crois me dégager le plus possible, il reste quelque chose dont je ne me dégage pas; lorsque plus généralement, vous dites qu'on ne se dégage jamais de façon complète de ce même dont on s'est dégagé théoriquement, parce que là où l'esprit, en son particulier, comprend des paroles, la sensibilité totale subit des forces, et que sembler sourd aux premières dans une discussion n'est pas se soustraire aux secondes : vous me faites une objection que vos propres remarques de tout à l'heure vous donnaient de quoi réfuter. Vous disiez que l'action bonne n'est jamais, à l'examiner, suffisamment bonne pour épuiser en soi l'idéal dont elle s'inspire : et moi je dirai que la méditation à laquelle nous sommes contraints ne peut certes valoir que si nous nous dégageons par l'esprit de toutes les solutions non encore vérifiées, mais n'exige nullement que notre sensibilité en soit elle-même dégagée, puisque cette recherche se situe d'emblée dans l'idéal. C'est seulement si je trouve que je *dois* me dégager dans la réalité de mes actions, que j'aurai à me préoccuper de savoir si c'est possible. Encore suffira-t-il alors que cette possibilité soit partielle et qu'il y ait place pour un effort.

Mais j'entends bien : vous visez au fond à me montrer qu'il n'y a rigoureusement qu'une route, et qu'il est dès lors non pas inéluctable, mais dérisoire, de faire comme si l'on se trouvait à un carrefour. Si vous m'aviez vraiment montré cette route, le procédé par lequel vous l'auriez fait aurait été une réponse à la question qui me préoccupe, avant d'être une façon de la rejeter; et je note que vous ne pouvez motiver un refus d'envisager le problème de l'action qu'en tentant de le résoudre.

Malheureusement — à vrai dire, je ne sais pas encore si c'est malheureux — pourquoi faut-il que la route que vous indiquez paraisse être partout et nulle part ? Si

c'est une route, pourquoi ressemble-t-elle tant à un vaste carrefour ? Vous-même avez senti cet inconvénient, puisque vous avez jugé nécessaire de me faire reconnaître, dans l'étendue de la « route », une piste plus étroite marquée par les pas les plus nombreux ou les plus récents, et m'avez recommandé de la suivre, sans me donner le pourquoi, qui est l'essentiel. Comment la route peut-elle en soi indiquer la piste ?

« Le Bien, c'est le Bien. » : voilà tout ce que vous me donnez valablement à apprendre; et voilà qui ne m'exprime qu'une évidence où le mot « Bien » pourrait être remplacé par n'importe quel autre.

LE SAGE

Votre objection m'oblige simplement à me demander si je me suis fait comprendre. Il n'est pas question pour moi de déduire notre piste, comme si elle n'était pas tracée, ou même de l'indiquer, comme si nous n'y étions pas, bon gré mal gré, engagés. Vous auriez pu tout aussi bien (tout aussi mal !) ramifier votre objection en me disant : « Etre juste, charitable, utile, brave... ? Il y a bien des manières — parfois opposées — de concevoir chacune de ces vertus : l'observation des hommes le prouve; et quand même elle ne le prouverait pas, il faut bien, tant que vous n'aurez pas énoncé, et rendu légitimes, les interprétations précises que je dois me faire d'elles, tant que vous n'aurez pas marqué, et surtout « valablement », des sentiers dans la largeur trop indéfinie des pistes, il me faut bien rester plongé dans l'indécision dont vous pensiez me tirer... » Et ainsi de suite, car rien ne vous aurait empêché de réclamer de nouveaux sentiers, plus précis encore, et indiqués par les anciens en même temps que découpés en eux ! Alors serait apparu encore plus clairement ce qu'il y a de trop pointilleux dans votre désir de voir des déterminations précises surgir du vague nécessaire d'un principe général, par la seule vertu de cette généralité.

La route du Bien, et ce que vous appelez les pistes ou les sentiers, n'existent pas de la même manière. Ce sont, pour beaucoup, les circonstances qui placent l'homme dans tel et tel domaine d'activité et sur tel sentier particulier; la route du Bien, sur laquelle il est toujours, même quand il ne s'y croit pas, et parfois surtout quand il ne s'y croit pas vraiment, est la représentation globale et vague qu'il forme de cette piste marquée, quelle que situations, milieu, caractère, éducation la fassent, ou, une fois faite, de quelque façon que la transforment les influences et inspirations diverses qui composent la « méditation individuelle ». Enfin, par dessous tout cela, ou serpentant le long de tout cela, et se combinant avec tout cela, il y a le chemin réel, les innombrables chemins, que les gestes tracent, et où c'est l'être entier, le caractère total, et non pas seulement ses effets dans la réflexion, qui se manifeste.

L'homme vit sur plusieurs plans : toujours il voudrait viser ce qu'il lui est donné d'apercevoir comme le Bien; toujours il détermine intellectuellement ses actes d'après — ou même suivant — les conditions où il est placé et sa façon de les voir, qui est encore une condition; toujours ses gestes (où opinions et décisions sont comprises, sans du reste s'accorder tout à fait avec eux et entre elles), et d'ailleurs la totalité de ses manifestations et de ses aspects, s'inscrivent dans une vaste réalité où ils apparaissent comme des détails prévisibles, comme les effets nécessaires de tendances profondes, de situations particulières et de lois, dont, par l'étude, nous pouvons découvrir certaines avec quelque rigueur.

Aussi, en vous parlant de la justice, de la charité, de l'habileté, etc., pensé-je non pas déduire mais induire ou traduire. Ce sont quelques-unes des directions du désir humain le plus réfléchi, directions où probablement vous allez et irez aussi, en vos intentions les plus heureuses de soi.

En tout cas, de quelque manière que vous en veniez à

mettre fin à votre doute provisoire — et il le faudra bien — votre décision ou bien portera d'emblée la marque de toute votre nature, ou bien, trop partielle, se trahira dans l'exécution en réintroduisant ce que vous aurez cru écartier ou combattre. Vous ne sortirez pas de vous-même; vous ne réussirez, si c'est là une réussite, qu'à augmenter la part de gêne et de tourment que toute vie comporte; alors que moi j'augmente votre liberté en vous rendant à vous-même, c'est-à-dire à votre tout.

J'ai sensiblement atténué pour vous l'aspect de carrefour que vous croyez avoir à déplorer dans la voie où je vous invite aujourd'hui à reconnaître votre propre position; vous pourriez atténuer cet aspect davantage en recherchant quelles règles particulières vous sollicitent dans les diverses situations où vous pouvez être et que vous connaissez mieux que moi. Mais cet aspect, ni vous ni quiconque ne pourrez l'effacer complètement; et je n'y ai moi-même jamais prétendu. D'une part, la vie est infiniment variée; ses combinaisons sont toujours beaucoup plus compliquées que les règles même minutieuses qu'on peut y faire correspondre, et celles-ci fournissent à l'inspiration du moment plutôt qu'elles ne la dictent, même chez le formaliste le plus bizarrement dédaigneux du succès de ses entreprises (ou qui place surtout le succès dans son mérite et dans une observance).

D'autre part, notre ignorance des lois et des faits qui interviennent est et sera toujours trop grande pour que, dans le détail de nos actes, nous n'ayons pas la constante illusion de cette autre sorte de liberté, de cette liberté de choix, que vous vous jugez forcé d'admettre au nom même de la conscience morale (par un argument d'ailleurs inverse de celui du « carrefour », à quoi je réponds maintenant); comme s'il ne suffisait pas à la morale que nous nous trouvions en quelque sorte condamnés à cette illusion, même si nos raisonnements nous amènent parfois aux conclusions générales qui la dénoncent, du moins avec toute la rigueur dont ils sont susceptibles.

LE PHILOSOPHE

Et vous voulez que dans cette région même de l'être où je découvre l'apparence, ultimement fondée ou non, d'une possibilité d'agir autrement que je n'agis, je me convertisse en un moi tout réalisé, tout orienté, qui, selon vous-même, me déterminerait d'ailleurs sans cette conversion ou sans ce retour, par une nécessité que vous nommez ma véritable liberté ? Mais ne voyez-vous pas que si la liberté, en l'homme, est pour vous affective et seulement affective, et si elle consiste dans le déploiement de l'individu sans autres entraves que celles qui lui paraissent intérieures à lui-même, et par excellence dans un déploiement senti, alors il ne devrait pas y avoir pour vous une liberté « illusoire » que l'on pût opposer à une réalité de liberté ou de non-liberté ? Vous donnez un autre sens que moi à ce mot de « liberté » ? Mais si vous employez le même mot, c'est bien parce que vous voulez traduire la même apparence ! De sorte que c'est moi et non vous, qui rejoins la réalité intérieure d'où vous me reprochez de prétendre sortir. C'est vous qui en sortez effectivement et arbitrairement, par le sens de vos paroles, lorsque vous me renvoyez à « ce que je suis déjà » comme à une structure, et que vous me demandez de choisir ce que vous-même dites ne pas dépendre de mon choix, mais le commander : curieuse inconséquence.

« L'homme vit sur plusieurs plans », dites-vous ? En tout cas, à ses propres yeux, il ne vit que sur un seul. Séparant la vie réfléchie et voulue de la vie non réfléchie, et de son mouvement ignoré par le plus authentique de notre action, vous devriez voir qu'il ne sert à rien d'invoquer les nécessités réelles ou prétendues des seconds pour déterminer valablement la première. Vous ne pouvez parler comme vous faites qu'à condition de quitter ou de ne pas embrasser la réalité unitaire, définie et instantanée de la conscience réfléchie. Lorsque nous voulons, c'est avec la certitude d'un choix, dont l'illusion — si illusion il

y a — ne peut être reconnue que lorsqu'il est passé.

Il est donc parfaitement vain de m'inviter à obéir à une voix, sous le seul prétexte que cette voix corresponde à une force, si cette voix n'a pas de quoi me convaincre indépendamment de toute force. Une force ne peut fonder sa propre efficacité et sa propre valeur, et vous n'avez pas lieu de me dire : « Puisqu'elle existe, et que l'efficacité en existe à mesure, il est superflu de la fonder » ; car serait-ce entièrement superflu, cette force ne s'exercerait pas dans le domaine de la liberté apparente où le problème de l'action se pose, et se pose précisément parce qu'on sent en soi une possibilité indéfinie.

Je dirai plus, si je ne l'ai déjà dit : une force ne suffit vraiment pour nous mouvoir que dans la mesure où nous ne l'apercevons pas : nous y cédon en l'ignorant. Dans l'ensemble comme dans le détail de notre activité (où la nouveauté, partielle mais incessante, des circonstances nous oblige tantôt à quelque adaptation plus ou moins irréfléchie, tantôt à une prise de position et à un choix en quelque sorte médités), l'apparition de la conscience réfléchie s'accompagne de l'évocation, ou bien de la recherche, d'une résolution plus générale que la décision à prendre ; c'est-à-dire sans doute d'une force, d'une résistance de fait à des désirs possibles, mais non pas en tant que telle ou que sentie uniquement telle : en tant au contraire que volonté et raison elle-même dès l'abord. Mes tendances les plus fortes, celles qui m'ont toujours tiré, celles qui peut-être me tireront toujours, ne m'apparaissent qu'en me paraissant dépendre d'un moi qu'elles ne constituent pas ou qui en les choisissant (en se constituant par elles ou les constituant par soi) pense pouvoir ne pas les choisir. Si c'est une illusion, nous y sommes installés, et y resterions installés au moment et à propos de l'acte par lequel nous croirions nous en défaire. Aussi ne nous soumettons-nous en vérité qu'à des principes, ne dites pas à des forces, car dès que nous reconnaissons des forces par dessous les principes, nous recherchons

d'autres principes, ou posons comme vous la force en principe. Me demander ce qui est le plus fort en moi, pour y obéir, quoi que ce fût, serait de ma part non-sens, car cette force elle-même — outre qu'elle n'a pas besoin de mon obéissance — tire l'essentiel de ce qui la compose d'une conviction, au moins implicite, que l'interrogation suspend.

Plus généralement, montrez-moi que mes pensées et ce qu'on nomme mon vouloir sont entièrement déterminés par la nature préexistante, ou coexistante, du corps ou de l'esprit ou du milieu social, et de diverses circonstances qui dépassent mon action propre ou bien la pénètrent de l'intérieur sans être elle : vous ne ferez qu'augmenter ma liberté apparente en augmentant le nombre de mes moyens d'agir sur moi-même (ou en précisant les données du problème éventuel d'en augmenter le nombre), compliquer mes délibérations au lieu de les supprimer, aviver une inquiétude au lieu de l'endormir.

Aucune démonstration empirique ne peut me détourner de chercher ce que je dois faire, qu'en m'indiquant un devoir; aucune démonstration empirique ne peut déterminer mon devoir, parce que dès qu'on m'indique mon devoir comme une tendance marquée dans mon être, je réponds que je puis m'en écarter par mon intention, qui fait le tout du devoir, et qu'il faut me rendre manifeste ce qui *doit* m'empêcher de m'écarter de lui, non ce qui m'en empêche dans la seule brutalité des gestes et des faits. C'est indépendamment de toute expérience qu'il faut déterminer le devoir dans sa plus grande généralité, car on ne peut définir le rôle de l'expérience qu'à l'intérieur de lui.

Je n'ai d'ailleurs pas à examiner, moi, la difficulté de rejoindre le réel, ou plutôt le détail, à partir du « vague nécessaire des principes », avant qu'elle soit inéluctable; j'ai maintenant à déterminer mes fins : je n'aurai à découvrir les moyens propres à une fin déterminée que

lorsque l'expérience, qui est leur domaine, m'aura fait mettre en doute la manière, juste ou non, mais qui m'est donnée, d'apercevoir ou d'imaginer ces moyens, et que surtout mon devoir m'aura appelé à leur recherche.

LE SAGE

Votre façon de penser m'est si étrangère que j'ai quelque peine à en comprendre la possibilité. Comment un homme peut-il dire : « Ce n'est pas la réalité qui m'instruira. » ? Je ne crois pas que vous vous avouiez amoureux de l'imaginaire : ce serait clore immédiatement notre discussion, ou la remplacer par une conversation moins tendue. Que si vous ne voulez pas de devoir imaginaire (pas plus que de moyens imaginaires !), vous ne pouvez vouloir qu'un devoir senti. Pour le trouver et le vérifier, comment donc faire autrement que d'interroger votre sensibilité ? Et n'avez-vous pas reconnu qu'en fait elle vous répond ?

Voyez-vous : lorsque vous vous refusez à tirer le devoir de ce qui est, et qu'en même temps vous ne voulez de devoir que réel, votre attitude n'a de sens qu'après l'acceptation d'un devoir déterminé. Car il est bien sûr que de l'imperfection de tout ce qu'on réalise, on ne peut conclure contre ce que le devoir représente au terme idéal de son accomplissement, terme par rapport auquel l'imperfection même se définit. Mais cela n'est nullement à dire que l'exigence que nous appelons devoir, comme celle que nous appelons droit, puisse posséder d'autre sorte d'existence que n'en ont les faits mentaux et affectifs par exemple, et être perçue autrement qu'on ne les perçoit et qu'on ne perçoit toutes choses.

Si alors vous déclarez que vous ne discerniez pas vos devoirs principaux, ou qu'ils vous soient tous incertains, je vous renvoie au cours ordinaire de la vie, où les événements vous rendront claires vos sollicitations intérieures les plus fortes : en les déclenchant. Direz-vous qu'il y ait une différence considérable entre être porté

par une tendance en pensant qu'on accomplit son devoir, et être porté par la même tendance, correspondant au même « devoir », sans penser rien de tel; et qu'il faille accomplir le devoir par devoir ? Pour moi, je ne vois là rien de plus que l'acte de recouvrir la tendance par une expression de celle-ci, et le fait qu'elle triomphe sur d'autres tendances en pleine lumière de la réflexion.

Vous me demandez : « Qu'est-ce qui doit m'empêcher, hors de tout étourdissement et de toute contrainte, de m'écarter de ce dont ma nature et mon histoire m'indiquent que je ne dois pas m'écarter ? » Je réponds : ce devoir précisément, puisque vous le sentez; sinon, vous l'avez mal traduit et le sentez autrement.

Il ne dépend pas de vous de ressentir ou de ne pas ressentir tel ou tel penchant : si vous voyez cela, ne jugez pas inéluctable de faire comme si vos délibérations vous donnaient jamais le pouvoir contraire, ou vous le donnaient sans être alors elles-mêmes commandées par des changements internes ou externes de votre sensibilité.

Vous devriez vous rendre compte de ce qu'il en est du devoir, comme vous vous rendez compte, bien certainement, de ce qu'il en est de l'art et de la beauté. Le discernement du beau de l'action, comme de toute beauté, n'est pas, en son essence, affaire de raisonnement, mais affaire d'une autre partie spéciale de la sensibilité.

Il existe des styles différents et des écoles d'art différentes ? et souvent chacune s'affirme seule véritable dispensatrice du beau dans tel et tel domaine, refuse avec indignation ou surprise le nom d'art ou de beauté à ce pour quoi d'autres le revendiquent avec non moins d'emportement ? Si l'on veut, ou si l'on sait, ou si l'on sent ainsi, il n'y a pas moins à admirer dans le barbouillage le plus enfantin ou dans le récit le plus banal ou dans le bruit de l'eau qui s'écoule, que dans les œuvres les plus vantées ? Mais prétexteriez-vous tout cela pour

nier l'existence, en vous ou en d'autres, d'un sentiment plus ou moins assuré du beau, pour vous refuser à admirer une œuvre ou un spectacle qui vous émeuvent, et pour vous tendre enfin contre votre émotion ?

Même s'il doit s'avérer que la sensibilité à l'art la moins insincère, celle même qui a trait au beau de la « nature », n'est en grande partie qu'un effet des éducations, des imitations, des modes (un effet qui devient une de leurs causes à son tour), et du prestige de certaines techniques établies — dont les réformes acceptées ne sont jamais de tout point de vue aussi radicales qu'elles peuvent paraître un inoment —; même s'il n'y a pas, comme en fait il y a, une part de fraîcheur et de naïveté et d'abandon dans le sentiment du beau (surtout en certaines âmes ou en certaines périodes); l'existence d'une telle sensibilité et de plaisirs correspondants n'est-elle pas pour elle-même un droit suffisant de s'exercer, et même une vérification ? A être ou non appuyé sur le seul prestige, un enivrement n'est pas plus faible ou plus fort. En tant que joie, il n'est pas de joie illusoire.

La diversité des faits et des gestes possibles vous inquiète ? Elle ne doit pas vous inquiéter : car ils ne le sont pas également; il y a en vous des systèmes constitués dont l'existence ôte de ses racines à la diversité.

Il est vrai que parfois, lorsque nous avons ressenti un penchant, et jugeons réunies les conditions principales du mouvement auquel il nous incline — s'il n'a pas lieu, nous nous serons tout simplement trompés —, nous nous sentons aussi, dans une certaine mesure, la puissance de le réaliser comme de ne pas le réaliser, surtout quand nous en connaissons bien les signes et les étapes.

Mais lorsque là-dessus je remarque que d'une part nous situons, nous réglons, nous transformons et transposons plutôt que nous ne supprimons jamais l'effet ordinaire du penchant, et que d'autre part nous n'avons guère l'impression de dominer celui-ci qu'en nous trouvant inclinés et mûs par un autre, ne m'accusez pas de mécon-

naître la condition constante de *l'action* où nous sommes engagés. Ne croyez pas nécessaire d'insister contre moi sur le fait que nous nous sentons alors *agir* et non pas « être agis », et ne pensons pas que notre sentiment de liberté nous soit tout superficiellement concédé, mais l'éprouvons, à travers chaque pensée et chaque geste, et en toute naïveté. Car loin de méconnaître la liberté, je la restitue à son véritable rôle en constatant qu'elle n'acquiert toute son apparence qu'en servant la liberté réelle : celle qui, je vous l'ai montré, se confond avec le développement des êtres suivant les voies qui leur sont particulières, et qui, tout en dépendant d'une infinité de choses, constituent néanmoins cette existence originale. « Moi », cela veut dire, pour une grande part : mes penchants les plus forts et les plus internes; et notre liberté, c'est (il n'y a ici aucune plaisanterie de ma part), c'est de les suivre, et de nous sentir disposer des autres selon ceux-là, et selon leurs variations.

LE PHILOSOPHE

Mais vous éprouvez le besoin de m'assurer de votre sérieux. Vous sentez confusément qu'il y a quelque malice, après avoir proclamé la coïncidence parfaite de la nécessité naturelle avec la liberté, à tirer parti de la différence primitive de leurs significations. Je ne veux pas vous pourchasser dans un domaine théorique que vous avez si dangereusement aménagé, malgré votre « répugnance aux théories » : un seul problème me préoccupe, qu'il m'est d'ailleurs impossible de ne pas retrouver dans tous les problèmes; et il me suffit de voir que la direction de votre pensée y mène encore tout droit, et de vous le montrer.

La liberté, c'est d'être, avez-vous dit; et c'est encore plus, avez-vous ajouté, d'être soi-même et de se sentir soi-même; et comme enfin chaque chose, chaque fait, est nécessairement soi-même, de quelque manière qu'il se

transforme, agisse, pense, sente, ou subisse, et, en changeant, ne devient jamais qu'un autre soi-même, vous avez donné une dernière formule : « Etre libre, c'est surtout réaliser le moi que les tendances dessinent. »

Mais, pour moi, si quelque chose ressort de ces définitions successives ou juxtaposées, c'est que vous-même ne pouvez voir d'être libre que dans l'unité et dans sa recherche. Pour qu'on se sente soi-même, il faut que tout le moi de la conscience porte la marque du moi de la volonté, et que le moi de la volonté soit le moi de l'esprit. Les tendances ne feront un moi que si une unité leur est imposée du dehors ou comme du dehors. D'elles seules, il ne se forme qu'instabilité, écroulement perpétuel. Sans une intention suprême, dont la présence illumine d'un éclat de victoire ses propres échecs, mais qu'il conçoive autrement que comme l'effet d'une inévitable illusion, l'homme — puisque nous nous nommons des hommes — ne peut conserver, ne peut acquérir, l'apparence pour soi de la continuité, du développement, du libre accès à une plénitude, auxquels vous croyez pouvoir et devoir le convier. Dans la diversité infinie du monde, dans les mille courants et remous de la nature physique et sociale, l'homme se réfracte dans toutes les directions, au choc de tous les êtres et de tous les intérêts : bien plus, il est lui-même fuyante multiplicité, incessante division.

Quant à lui proposer de subordonner consciemment ses tendances les unes aux autres, sans indiquer un principe de choix qui leur soit extérieur, sinon celui d'une prédominance de fait qui s'évanouit sous le regard de l'esprit dès qu'on ne peut la soutenir que par elle-même, c'est comme présenter une construction de sable à celui qu'on veut protéger de l'ouragan.

D'unité il n'y a que par l'esprit. On ne se sent un qu'en mettant et en découvrant dans tous ses actes et dans tous ses gestes le même rapport à une même idée, avec laquelle on se confond, mais à force de s'en convaincre, non à force de s'y juger lié par le hasard.

LE SAGE

Et vous concluez encore qu'on est obligé de commencer par une recherche soi-disant indépendante de toute liaison préétablie ? Quelle erreur ! L'unité des pensées, non seulement ne signifie pas l'unité de vie, mais n'en est pas même une condition essentielle.

D'abord, je vous prie de remarquer qu'il y a *toujours* une certaine unité des pensées, j'entends une unité sentie : la pensée d'un autre peut me paraître incohérente, mais elle ne peut lui paraître tout à fait incohérente à lui, précisément parce qu'il la reconnaît pour sienne.

Si ensuite il s'agit plus particulièrement d'une préfiguration des actes par un système idéal, vous ne devez pas moins noter (j'insistais sur ce point il n'y a pas longtemps), que la plupart des hommes en possèdent une, ne songent même ni à la possibilité de la mettre en doute, ni à la nécessité des conditions qui l'installent en eux ; que c'est comme leur climat mental naturel ; mais que cela ne les empêche nullement de s'en évader sans cesse par cette dispersion effective que vous dénoncez. Dispersion, d'ailleurs, par rapport aux pensées, non par rapport au caractère, à ce qui rend unique dans son espèce chaque sensibilité, et duquel, en un sens, elles ne sont qu'un important aspect. Les pensées d'un même homme sont assez variables, à l'intérieur de leurs cadres généraux, ainsi que ses sentiments et ses gestes ; mais jusque dans des circonstances très diverses et à de longs intervalles, on retrouve toujours une même marque dans tout ce qui le touche, aussi sûrement qu'il est malaisé de la définir avec précision. Encore qu'on puisse classer les divers caractères par grands traits et par familles principales, il y a toujours, à vrai dire, quelque flottement, en eux, autour d'eux-mêmes, et quelque instabilité intérieure ; mais ils n'en réalisent pas moins l'unité, puisque dans aucune chose l'unité ne se réalise autrement que par une telle approximation, dont il faut bien se contenter.

Enfin, n'oubliez pas le rôle des structures natives ou acquises, et cette autre unité : la cohérence générale de l'univers, à laquelle n'échappe jamais cela même qui peut paraître n'avoir pas de liens à qui ne veut que des liens « spirituels ».

LE PHILOSOPHE

Vous ne voulez pas vous replacer au niveau de la conscience, à laquelle on échappe encore moins (puisque s'y équivalent le fait d'être et le fait de s'imposer à la connaissance).

Car enfin, c'est encore oublier ou négliger la conscience, que de confondre l'unité relative du caractère (qu'on aperçoit seulement chez autrui ou dans le passé, quand on l'aperçoit jamais) avec cette unité sentie et représentée qui constitue, selon vous-même, l'essence de la liberté. Si je n'agis que par habitude, c'est dans la mesure où je n'en sais rien; et si l'habitude fait mon unité, c'est pour un observateur ou pour un savant, non pour moi. — Outre que cette cohérence spontanée (individuelle ou universelle) n'est pas tellement ni à tant d'égards donnée, qu'il ne faille un esprit pour la vérifier, c'est-à-dire la discuter et éventuellement l'établir ou la confirmer, à l'aide de principes fondamentaux, théoriques et pratiques, qu'on doit avoir admis d'abord.

Est de même tout extérieure — quoique peut-être véritable — la désharmonie que vous constatez entre toute unité spirituelle d'une part, gestes et sentiments d'autre part : dès que l'individu aperçoit cette désharmonie, il la supprime par la découverte qu'il en fait et qui elle-même se rapporte à l'unité voulue et la sert; et s'il n'aperçoit pas la désharmonie, elle existe pour lui encore moins.

Devrais-je, du reste, aller dans le sens de ma plus grande liberté et de mon développement propre et pur, il me faudrait bien, dans la situation douteuse et inquiétive où je suis (je n'ose plus dire : « où nous sommes ») et où je sais ceci seulement de mes opinions et de mes

directions : que je n'en ai plus ou pas encore, commencer par la recherche d'un principe unifiant, c'est-à-dire par le problème de l'action. Et cela, quand même je serais convaincu de l'impossibilité de faire correspondre ma vie à mes pensées, et quand même je ne jugerais pas que c'est l'appliquer déjà que de concevoir la règle dans toute sa nécessité, et qu'il ne peut d'ailleurs y avoir effort d'unité, s'il n'y a pas conflit.

Bien plus, quels que soient les moyens d'être libre, et la définition de la liberté, il reste pour moi dans vos propositions une incertitude qui emporte tout : pourquoi, en admettant que je ne le sois pas déjà et que je puisse le devenir, pourquoi devrais-je me rendre libre, ou le plus libre possible ?

Je supposais que vous me diriez cela, dans le même temps que vous m'indiqueriez par quelle unité précisément la liberté s'assure.

III

BONHEUR, SAGESSE, RÈGLES

LE SAGE

Question singulière, par laquelle sans doute vous pensez plutôt m'embarrasser que faire cesser une ignorance ou traduire une perplexité réelles. Je n'en suis pas fâché néanmoins, parce que vous m'amenez à un point où la véritable inéluctabilité se manifeste avec évidence, à un principe qu'aucun esprit, qu'aucune bouche ne peut repousser qu'en travestissant, omettre qu'en sous-entendant.

Lorsque je vous ai dit que l'idée, la découverte du Bien, existe chez tous les hommes, et peut-être obscurément chez tous les êtres, vous m'avez répondu qu'alors il est vide de contenu et n'en acquiert qu'en devenant empirique, contingent et donc — pour un esprit obstiné à se croire plus fort que toutes les forces — facultatif ou incertain. Mais pour sortir de l'expérience et analyser l'irréel, dans le dessein même de connaître le plus réel devoir, j'attendrai que vous me montriez le chemin. C'est donc par un appel à l'expérience que je veux vous signifier comment toute tendance, comment toute décision aussi, jaillissent d'une tendance, d'une décision toujours identique à elle-même, toujours affirmée et toujours saisissable, quoique l'on puisse, comme vous, s'égarer en sa surface.

Ce vouloir essentiel, c'est celui du *bonheur*. L'idée du Bien est toujours présente, mais non pas toujours effective; il marque une supériorité idéale, une réclamation théorique, une représentation optative, qui ne devient jamais immédiatement motrice, ainsi que toute représen-

tation, qu'en apparaissant comme la satisfaction la plus grande possible du moment. (De même que cette satisfaction apparaît toujours, à quelque degré, comme un bien — je ne dis pas : toujours à notre réflexion.) On cherche sans cesse le bonheur; cette quête est dans toutes les pensées, dans tous les sentiments, dans toutes les perceptions, dans tous les gestes; dans toutes les actions, grandes ou petites.

Il est impossible de dédaigner le bonheur sous un aspect sans vouloir par là se le donner sous un autre, plus chéri; de le refuser à ce qu'on appelle « le corps » sans vouloir le donner à ce qu'on appelle « l'esprit »; de le rejeter pour un moment sans vouloir, ainsi, se le procurer pour une période (ou l'avoir plus parfait en un autre moment) et se l'assurer déjà au moment présent par cette anticipation même, pour une certaine part; d'y renoncer enfin vraiment pour la vie entière sans l'escompter, confusément ou non, pour une autre vie.

Cela n'est pas un calcul qu'on ait besoin de refaire à chaque fois; ni même de faire en gros, par des initiatives exceptionnelles : une grande partie de nous-mêmes est tout spontanément ce calcul, produit d'une opération continuelle dont des circonstances internes et externes sont facteurs, et que les calculs réfléchis peuvent traduire ou servir (en intention au moins), non pas inventer; préparations et détours, aidées par l'expérience, vers un but qui reste toujours le même.

Répondriez-vous encore que s'il existe une tendance au bonheur, vous ne sachiez pas pourquoi choisir de la suivre, que vous puissiez y résister au contraire, etc., ce serait ne pas comprendre ces mots de « bonheur », de « choix », et de « tendance ». Qu'il appartienne à l'illusion intérieure dont vous ne voulez pas sortir, de distinguer choix et « tendance s'affirmant », je puis à la rigueur l'admettre; mais comment vous serait-il possible à vous-même de nier que l'idée de tendance ne soit intimement liée à celle de satisfaction, que l'une n'indique un mou-

vement particulier vers l'autre, et l'autre la fin de ce mouvement particulier (ou son accomplissement, fin successive), que tendre à un but, ce ne soit exactement tendre à la satisfaction par l'atteinte de ce but, que choisir, enfin, ce ne soit tout aussi exactement, pour le sens interne, choisir ce en quoi l'on met son bonheur, et à quoi au besoin l'on sacrifie de moindres satisfactions ?

Mais alors, si aucune activité n'échappe à la recherche du bonheur (comme nous pourrions le vérifier sans cesse), vous n'y échappez pas non plus, même quand vous posez ce problème de l'action que vous donnez pour suprême. « Que faire ? » n'a aucun sens, si ce n'est pas : « Que faire pour être heureux, ou le plus heureux que je puis ? » ; et ce problème-là, je consens presque que nous nous le posions. Mais pour tenter de le résoudre (par l'indication d'une ou de plusieurs directions déterminées), du moins dans la mesure où il peut être résolu, il nous faudra, bien loin de nous évader de la réalité — c'est-à-dire de nous tenir à quelques-unes de ses bribes et de fermer les yeux sur le reste — interroger au contraire l'expérience et y pénétrer par delà cette seule notion de bonheur qu'elle nous a jusqu'à présent fournie. Ce n'est pas, je le reconnais, de savoir que nous devons rechercher le bonheur, qui nous renseignera sur la manière dont nous le trouverons ou devons le chercher ; pas plus que cela n'ajoutera d'ailleurs quoi que ce soit au fait que nous le cherchons déjà et toujours, et sur de certaines voies.

Pour ma part, même, je ne suis pas trop partisan de la recherche abstraite d'un plan de vie, ne suis pas trop partisan, non plus, d'induire les conditions du bonheur : sans parler de la difficulté extrême qu'il y a à appliquer un plan général de vie, quand il s'écarte de ce que l'on est, je sais trop que les conclusions ne valent jamais quelque chose que par certaine finesse dans leur user aussi bien que dans leur établissement ; et que la possession de cette finesse dispense d'elles en bien des cas, dont celui-ci n'est pas le moindre.

Mais je vous vois engagé dans une aventure philosophique, qui, si je vous laissé livré à vous-même, et si elle doit vous mener quelque part, ne vous mènera qu'à de l'impraticable. Et le souci de vous épargner des mécomptes, en même temps, je l'avoue, que quelque inutile impatience de vous convaincre, me détermine à prolonger notre entretien, et à tenter d'être moi-même une circonstance qui puisse modifier le cours de vos idées (encore que l'espoir en soit hasardeux, comme de tout changement d'une nature humaine). Or il me faut bien, pour vous toucher, m'adapter à vos procédés, même afin de les combattre, me mettre, comme vous dites, au « niveau de la conscience » auquel vous ne pouvez pas (ou ne voulez pas) échapper, même pour vous y offrir le dessin de votre inéluctable et continuelle échappée.

Supposons donc qu'il nous soit possible de délibérer sur le bonheur indépendamment de ce que nous sommes déjà, et de transporter dans notre vie, malgré les conditions qui peuvent nous y être faites, le résultat de notre délibération, avec le bonheur pour conséquence, autant que l'homme peut l'atteindre. Je veux vous montrer que cette délibération nous ramène, bien conduite, à notre nature préexistante et à la sagesse infuse qui vaguement l'organise; et, mal conduite, à notre nature préexistante et au désordre qui la divise et la divisera : tout comme si nous avions, dès l'abord, reconnu la vanité de toute hypothèse et de toute délibération en la matière. Que signifient « bien conduite » et « mal conduite » ? La première expression est celle que nous employons tous pour signifier la valeur de notre propre délibération, dans le moment où elle a lieu; la seconde est réservée, et je la réserve, aux délibérations qui diffèrent de la nôtre, de la mienne. La mienne étant la mienne, il est inévitable que tant que je ne vois pas de motif d'en changer, je veuille vous la proposer de préférence; mais ce n'est pas à seule fin d'y attacher du prestige à vos yeux que je tâche de manifester de la largeur d'esprit et que je me donne l'air

de rendre mes conclusions toutes relatives à mon jugement. Certes, il est peu de questions où la tolérance convienne davantage, au moins pour commencer, que celle du bonheur; parce qu'il en est peu qui soient plus complexes.

D'abord, il y a au moins deux manières de concevoir le bonheur, jusqu'en son extrême idéal : comme une harmonie durable, ou comme un durable paroxysme; comme une satisfaction multiple, diverse, réglée et parfaitement sereine, ou comme la satisfaction intense d'un intense désir, d'une tendance sans cesse renaissante et trouvant sans cesse à s'exercer. Et je dis tout de suite que l'homme, dans la mesure où il est sage, ne forme la première conception que parce que la seconde, chimérique infiniment plus encore, perd de vue la multiplicité et la complexité réelles du désir. Ce sont celles-ci que je veux continuer de caractériser; elles se manifestent très vite à qui examine les objets susceptibles d'être désirés par l'homme.

Si comme vous l'on est, par la pensée, sorti de soi-même, si l'on a cru pouvoir négliger (du moins provisoirement) ses propres tendances comme trop opposées entre elles, ou trop fuyantes ou trop incertaines sous le regard, et surtout si l'on s'est efforcé de les dépouiller de tout prestige et de tout attrait devant la réflexion, on ne pourra, en effet, rechercher de direction pour les actes qu'en s'adressant à l'ensemble de l'expérience humaine, à laquelle on se sent rattaché. Car alors, quand même l'on serait porté à récuser toute expérience et toute observation, comment reconnaître qu'une chose puisse être désirable, autrement que parce qu'elle est jugée telle par les êtres qui paraissent les plus semblables à soi ?

Mais d'une part, ceux qui nous ressemblent le plus, ce ne sont pas même tous les hommes, mais les hommes qui sont ordinairement autour de nous, et qui appartiennent à ceux de nos milieux — car il peut y en avoir

plusieurs — qui nous ont le plus marqués, ou le plus attachés à eux. Et d'autre part, ceux qui nous ressemblent le plus, ce sont aussi ceux dont le caractère se rapproche du nôtre. Des deux façons, il nous faudrait bien revenir à ce que nous sommes déjà.

Ensuite, supposons que le chercheur puisse accéder à une information très étendue que sa manière particulière de voir n'ait pas déjà colorée, et qui puisse, au besoin, avoir autant d'influence pratique sur lui que les jugements de son milieu d'esprit le plus habituel. Cette information ou bien ne lui présentera qu'une diversité infinie de désirs et de volontés, de prescriptions et de conseils, d'observations des conditions du bonheur, et de ses rapports avec la prudence, la spontanéité, les occupations, les petits et les grands soucis, le travail, l'étude, les mœurs, la famille, la solitude, la réputation, le risque, la générosité, les passions, l'austérité, les âges, la richesse, la digestion, la pensée, l'anéantissement, etc., etc., au sujet desquels on ne peut rien avancer dont il n'existe quelque exemple ou quelque avis contraire, et qui d'ailleurs ait un sens hors de telles et telles circonstances d'abord abstraites de toutes les combinaisons complexes et diverses que présente en réalité chaque situation. Ou bien, le chercheur croira avoir recueilli par son enquête, par delà d'innombrables différences de détail, une certaine masse principale de désirs communs à la plupart des hommes (santé, liberté des mouvements, bonheur, etc.) et cette masse ne différera pas beaucoup de celle qui en lui-même ne lui avait pas d'abord paru suffisante pour définir précisément son action, et à laquelle il se trouvera définitivement renvoyé, comme il ne pouvait manquer de l'être. La santé, par exemple, non seulement ne suffit pas nécessairement à celui qui l'a, mais quelquefois même n'est pas un idéal qui suffise au malade; enfin, jugée désirable en général, elle peut se trouver sacrifiée à quelque chose que l'on désire davantage encore.

Enfin, j'aimerais que vous réfléchissiez avec moi sur une particularité remarquable de la notion de « désirable » elle-même, et sur la facilité avec laquelle l'intellect s'y égare lorsqu'il veut la subordonner à la notion de « désir », ou celle-ci à elle, comme pourtant cela se révèle tour à tour nécessaire.

Lorsque nous prononçons ou entendons ce mot de « désirable », nous ne lui donnons pas la simple signification d' « objet d'un désir possible (dont l'existence chez tel individu, à tel moment, n'est pas connue) », mais celle, en outre et en même temps, d' « objet d'un désir qu'il convient d'avoir », ou d' « objet qu'il convient de donner à tel désir existant déjà » — ce qui revient au même. Mais alors une question se pose : cette « convenance » est-elle une contrainte au désir, une détermination imposée à lui du dehors ? S'il en était ainsi, comment pourrait-elle en même temps se proposer à ce désir, d'où son nom lui vient ? Il faut bien que le désirable, pour nous apparaître comme tel, ait un lien avec nos désirs réels, quelque objet que l'on désigne par lui, ou qu'on ne sache désigner sous lui. De sorte que nous pouvons nous croire conduits à éliminer la notion de « désirable » au profit de celle de « désir », et cela dans une recherche même du désirable, qui se voudrait indépendante du désiré.

Cela admis, que savons-nous déjà de notre bonheur ? Qu'il se trouve par excellence dans la satisfaction totale, supposée possible, de tous nos désirs ? Cette vérité ainsi présentée ne nous serait pas nouvelle, et surtout ne nous servirait de rien dans l'application. Le point, évident, sur lequel il nous faut insister par dessus tout, c'est que les désirs ne se soutiennent que par leur propre existence (native ou suscitée), et que, si nous pouvons jamais arriver à un bonheur complet (dans des circonstances extérieures toutes supposées égales ou à peu près égales), ce sera que déjà nos désirs s'y prêtent ; en tout cas, notre esprit ne devra penser aider le plus

possible à notre bonheur que quand il fera dépendre la direction réfléchie de nos actes, d'un examen de nos désirs réels particuliers.

Me demandera-t-on s'il y a seulement lieu de les examiner, en place de les satisfaire quand ils se déclarent; et de laisser toute autre préoccupation? A cette question, l'expérience la plus directe répond elle-même que sans doute le bonheur est le but ou la fin de tous nos désirs, mais que la satisfaction d'un désir particulier ou momentané, poussée jusqu'à son plus haut point sans aucun égard aux autres désirs, compromet le bonheur beaucoup plus qu'elle ne l'assure.

Car les désirs d'un homme ne sont pas moins divers et moins incertains que ceux de l'humanité; si parfois, il se reporte à eux, ou entreprend de chercher des moyens pour son bonheur futur (en plus de moyens pour éviter la souffrance), c'est même parce que ses propres désirs sont inconstants et contradictoires, et que d'en satisfaire un en gêne bien souvent d'autres par avance, et quelquefois simultanément.

Bien plus, c'est pour beaucoup l'incohérence des désirs ramifiés à l'extrême par la vie sociale, et chacun devenu indépendant par rapport à celui dont il était le moyen, la règle ou la condition, et la multiplicité des objets matériels et mentaux qui s'y créent et qu'elle transmet, qu'en un sens l'individu retrouve en soi comme son incohérence propre. Dans le même temps, cette richesse de sa culture et de sa mémoire en représentations aux détails variables, toujours et tout entière à quelque degré présente, augmente son apparence de liberté et de choix. Apparence de liberté qui nous fait projeter des réformes que nous ne garderons vraiment en notre pensée, et que nous ne nous soucierons vraiment d'accomplir que si la méditation en était superflue (c'est-à-dire si elles étaient plus près déjà d'être réalisées en nous que dorénavant ce à quoi nous entendons les opposer); cette liberté

enfin, qui, comme aujourd'hui, nous fait confronter plaisirs et désirs.

La vraie sagesse est-elle donc — puisque nous ne pouvons nous libérer de cette liberté, ni la réduire ! — du moins de la tourner à un égoïsme plus réfléchi, plus radical et plus jaloux que ne serait l'attachement immédiat à tout ce qui se propose ?

Certes, lorsque l'homme examine les motifs de ses diverses actions, il croit souvent pouvoir y distinguer des *désirs*, moyens de sa satisfaction individuelle, et des *règles*, qui au contraire la limitent ou ne s'y rapportent pas. De façon que délaisser le désirable pour le désiré, cela a surtout pour lui, de prime abord, le sens de faire en toutes choses dominer la recherche du plaisir momentané, le plus grand et le plus sûr, plutôt que la considération de la nature de son objet et des effets de toute sorte qui peuvent en découler. Et quand l'on dit à cet homme que les désirs se gênent l'un l'autre naturellement, et ont des conditions incompatibles, il répondra, s'il s'est persuadé de la prééminence du désir actuel, que si cette gêne est inévitable, il n'y a pas lieu du moins de l'augmenter par une contrainte extérieure au désir.

Mais c'est oublier, ou ne pas voir, l'autre aspect de la question : c'est ne pas voir qu'il n'y a pas de contrainte — c'est-à-dire de sentiment de contrainte — qui soit extérieure au monde de conscience dont fait partie le désir, et ne dépende elle-même, en quelque mesure, de la recherche du plus grand plaisir.

Le plus grand plaisir, ce n'est pas le plus intense seulement, dans telle et telle partie de la sensibilité; c'est aussi le plus durable, et celui à la représentation duquel ne sont pas associées de douloureuses conditions ou de douloureuses conséquences. La sagesse consiste à se rendre compte de cela, et à préférer la gêne légère de modérer parfois les plaisirs à la gêne de souffrir pour ne pas les avoir modérés; et surtout à pouvoir se comporter suivant cette préférence. Gêne légère qui s'amortit d'ail-

leurs avec l'habitude, peut même se tourner en agrément. Je ne le nie pas : l'homme sans sagesse peut atteindre quelquefois, grâce à sa faculté même d'imprévoyance, à des instants de très grand bonheur, par lesquels il estimera peut-être compensées toutes ses peines passées et futures (alors que chez d'autres le contraste augmente encore la peine) : mais cette estimation possible ne l'empêche pas d'avoir souffert ou d'avoir à souffrir à part de toute compensation solide. Et s'il est ainsi fait qu'il se donne raison quand même, je suis ainsi fait que je lui donne tort, ou, plus exactement, que je me donnerais tort de vivre comme lui.

En particulier, à ne considérer toujours que les désirs dits égoïstes, il est de leur intérêt, non seulement que la plupart du temps on ne les satisfasse qu'avec modération, mais que l'on prenne garde à ne pas transgresser ni surtout heurter de front les lois humaines qui y imposent parfois des bornes, ou une direction, ou des conditions. Car cette même société humaine, si indispensable à l'individu à tant d'égards (et surtout quand il s'est habitué à elle et s'est formé par elle), cette même civilisation, ces mêmes échanges, cette même solidarité, qui facilitent l'exercice de chacune de nos tendances et constituent souvent l'unique agent de nos désirs, et le lieu de nos satisfactions, ont des conditions auxquelles nous ne négligerions, à l'occasion, de nous soumettre, qu'avec plus de dommage finalement que d'apparent avantage.

Quand on échappe au châtiment d'un crime ou d'un délit, ou d'une mauvaise action, ou de ce qui est considéré comme tel, il reste une crainte, une inquiétude qui peuvent bien être un des pires châtiments, à elles seules. Or on y est d'autant plus sujet qu'on a plus cet esprit mobile et sensible aux moindres possibilités, aux moindres hasards, qui aura été précisément une des circonstances de l'impunité. Et l'être grossier, aux idées lentes, trop inerte d'esprit et trop brutal de corps pour être mentalement torturé, manque de la ruse qui le sauverait de

souffrances plus directes, et qui d'ailleurs elle-même, en l'amenant à de nouvelles et de dangereuses entreprises, augmenterait la probabilité d'un désastre final.

Ce n'est pas le bonheur non plus, je crois, que de se sentir isolé (soit que par la rupture d'un contrat, tacite ou formel, on ait perdu la confiance du milieu humain auquel on est adapté, soit que l'on cache à autrui son être véritable), et de se trouver hors de toutes les sympathies, sauf de celles qui s'adressent à ce que l'on sait que l'on n'est point. Parmi les besoins et les désirs de l'homme, besoins de conservation, de liberté, d'amusement, appétit sexuel, curiosité, etc., il en est un aussi, qui, égoïste comme les précédents, et, en un sens, comme tous, a cependant le contact social pour objet, y trouve une source spéciale de satisfaction, au lieu de s'en servir seulement comme moyen d'atteindre un autre objet. La plupart des hommes ont besoin de la présence de l'homme et de sa communication, hors même des divers autres avantages qu'ils en retirent. Qui même s'en éloigne le plus, et s'en irrite, ne peut s'en éloigner tout à fait sans la regretter pour elle-même; sans s'en rappeler le charme propre, après n'en avoir vu que des inconvénients; sans désirer, à quelque degré, les émotions sympathiques et les gestes qu'elles inspirent. Bien plus, cette plénitude de l'être, réparatrice des sentiments de précarité et de solitude qui s'emparent de l'homme se réfléchissant dans l'immensité; cette plénitude que, à mon sens, vous cherchez, et que l'homme ne trouvera jamais dans une métaphysique rigoureuse, il en a comme un équivalent, d'ailleurs plus concret, et immédiat, dans le sentiment de son accord, de sa continuité substantielle avec quelque communauté ou quelques êtres dans l'étendue, avec quelque tradition et quelque avenir dans la durée; par la sympathie et la tendresse et le beau, et par la liaison avec les choses qui l'entourent, il retrouve d'autres êtres en soi, et se retrouve en d'autres.

Mais alors, si l'examen du désir nous fait apparaître

non pas seulement les désirs, mais leur intérêt même qui les limite et les modèle pour les servir tous et les servir mieux, n'est-ce pas que le désirable, que nous croyions avoir exclu, est intérieur au désir lui-même, mais sans pourtant s'y perdre ? Et n'est-ce pas que le désir, au fur et à mesure qu'il va à une satisfaction plus complète, dégage de soi un idéal de perfection auquel il se soumet, et auquel, lorsqu'il le méconnaît, son mécontentement le ramène ?

Voici donc le moment de vous dire, ou de vous rappeler, que le désirable n'est pas autre chose que l'idée du Bien, et que ces deux mots ont tout à fait le même sens. Qui pense accomplir le Bien, y voit son suprême désir, au delà de tous ses désirs ; et qui prend conscience de travailler uniquement à son parfait plaisir, met le Bien dans cette perfection. Il n'y met pas seulement *son* Bien, il y met *le* Bien, ce qu'on appelle « le Bien » autour de lui, ou l'idée qu'en ont gravée en lui des influences particulièrement fortes, et que sa réflexion et son caractère individuels ne modifient pas très sensiblement, en fin de compte, et toujours beaucoup moins qu'il ne croit. Dans la manière dont l'homme perçoit l'intensité de son plaisir, et dans la mesure même où il le possède, il y a un jugement par lequel il le classe spontanément à l'intérieur d'une gradation de valeurs, en partie acquise et en partie native, mais en tout cas marquée profondément dans sa sensibilité, même si quelquefois elle ne l'est pas dans ce qu'il se représente de ses convictions. On peut appeler cela « qualité du plaisir », et les hommes les plus frustrés distinguent à leur manière parmi les divers plaisirs qui leur sont accessibles, quelques-uns (je ne dis pas : toujours les mêmes) que d'autres hommes appelleraient « plaisirs plus délicats » ou « plaisirs plus nobles ».

Mais c'est que les « règles », que l'homme, par ce nom, pense opposer à ses désirs, sont encore, sinon ses désirs immédiats, du moins des désirs relativement à ses désirs. Par delà toutes les craintes, toutes les inquiétudes, toutes

les utilités, il ne heurte toutes les règles qu'il s'est connues qu'en se heurtant, qu'en se déchirant lui-même. La règle est parfois sacrifice du plaisir ? Mais le plaisir sans règle est sacrifice du plaisir de la règle, et surtout sacrifice de la paix. Par exemple, un homme élevé dans la courtoisie des manières et dans telles et telles formes de politesse, ne peut, lorsque certaines circonstances, un appétit exacerbé, l'entraînement d'une compagnie, etc., les lui font violer, se défendre d'avoir des regrets ou des scrupules, et de souffrir du geste qu'il croit « se permettre », dont il se donne des raisons, ou par lequel même il se félicite d'écarter une sotte convention, et auquel en réalité il se laisse, pour ainsi dire, forcer en soi. Il en est de même de l'accomplissement de tous les autres devoirs : il peut parfois nous gêner, il est pourtant une condition de notre tranquillité, et, à plus forte raison, de notre bonheur. Le bonheur réclame, je crois, qu'on ne sacrifie de soi aucune tendance essentielle, mais aussi, et précisément pour cela, qu'on sache, à l'occasion, sacrifier des objets, des moments, des périodes : il faut avoir l'esprit d'apercevoir le point de vue sous lequel ces petits sacrifices ne sont plus des sacrifices ; non pas cependant ne vouloir les accomplir qu'avec l'esprit fixé à ce seul point de vue. Il faut enfin tâcher de se faire de tout cela plutôt une atmosphère intérieure qu'une doctrine et un calcul, savoir que le bonheur se perd à vouloir se rendre compte minutieusement de ses raisons, se gagne en quelque mesure et se décrète par la décision de prendre beaucoup de choses suivant un certain tour (qui n'est pas toujours le même et qui est pourtant à peu près spontané). Peut-être cet art, que la banalité de ses préceptes ne rend pas moins difficile à qui ne l'a pas, s'acquiert-il par la familiarité avec qui le possède.

LE PHILOSOPHE

Je vais vous dire pourquoi surtout cela me paraît difficile à moi : vous voulez tout concilier, et jusqu'aux incon-

ciliables. Même si la moralité n'est qu'une façon de se satisfaire, encore contient-elle cette condition : qu'on ne l'accomplisse pas *pour* se satisfaire; sinon *elle* n'est pas satisfaite; ni donc nous-mêmes suivant votre théorie. Ensuite, loin de consister dans les « petits sacrifices », elle ne commence qu'avec les grands à manifester comment, même si elle a sa place dans l'égoïsme intelligent, elle diffère de tout ce qui n'est pas elle à l'intérieur de lui. Supposé que l'homme moral soit nécessairement heureux, c'est non du bonheur tranquille de la sagesse, mais d'un âpre bonheur auquel on ne parvient que par des actes indépendants d'une volonté d'y parvenir. Si cet homme est heureux, ce n'est jamais parce qu'il pense que des actes moraux le rendront plus heureux, c'est parce qu'il se sait obéir à une conviction dont la valeur dépasse pour lui toutes choses et qui lui est sacrée. Cet âpre bonheur de l'homme moral n'est jamais le ressort de ses actes et de ses pensées, mais seulement leur suite et leur surcroît.

Il n'est d'ailleurs pas dit pour moi (quoique je n'affirme pas le contraire), que cette sorte-là du bonheur ne soit pas la seule : le bonheur par éblouissement. Vous préconisez un bonheur que vous-même reconnaissez être à la merci des circonstances et qui, finalement, se réduit à une tranquillité maintenue à force de tâtonnements. Il ne peut y avoir, sans doute, qu'un bonheur assuré contre toutes les circonstances : c'est celui qui se fonde sur une idée indépendante de toutes les circonstances, comme de la recherche du bonheur lui-même, parce que cette idée les rejette toutes dans l'ombre. Et à qui ne l'a pas et ne la rencontre pas, ou ne sait pas s'il l'a rencontrée, seules la recherche et la méditation pourront tâcher de la faire naître, même s'il doit n'y avoir là qu'effets d'influences qu'il ne soupçonnera point. Il n'y a pas d'idée inscrite dans la sensibilité, au moins au regard de l'esprit lui-même : il y a des survivances, que l'esprit ne reconnaît comme telles qu'en les anéan-

tissant, qu'en leur refusant le présent que vous semblez, quelquefois, prétendre qu'elles dominant.

Bien plus, mettre sur le même plan désirs et valeurs, ne vouloir se lier à rien définitivement, à force de se lier à tout et de ne renoncer à rien (même aux renoncements !), se déclarer prêt à tout sacrifier au plaisir, et ajouter : « même le plaisir » ; dire : « soyez prudents, mais ne calculez pas d'une façon trop réfléchie », je ne vois rien dans tout cela que le chaos, l'obscurité mouvante ; et pourquoi m'y livrerais-je ? Pour aller à la seule forme de bonheur, si modeste soit-elle, qui à vous entendre me reste possible ? Et parce qu'on ne peut faire autrement que d'aller vers son bonheur ? Laissez-moi vous dire, avant de vous répondre peut-être plus radicalement, que, si l'on va toujours à son bonheur, ou au degré de bonheur accessible, d'une part toute sagesse est inutile, et d'autre part il est incompréhensible qu'on puisse échouer. N'arguez pas « de ce qu'on est à chaque instant tout ce qu'on peut être, qu'il vous appartient d'être sage, et parfois de faire part de votre sagesse, et qu'il m'appartient d'y être rebelle », car cette rébellion devrait apparemment, selon vous-même, me rendre heureux, puisqu'elle me serait toute naturelle.

LE SAGE

Elle a bien l'air de vous donner parfois du plaisir. Me donné-je pour un magicien ? Croyez-vous que j'aie voulu révéler une recette universelle du bonheur ? Si vous l'avez cru, vous vous êtes mépris. J'ai simplement montré comment il est naturel à l'homme d'y viser, non pas de l'atteindre, comment le bonheur étage ses conditions de telle sorte, que lorsque les plus physiquement pressantes sont satisfaites, et satisfaites même jusqu'à un degré où à leur urgence succède une inertie, elles font place souvent à de nouvelles aspirations, qui sont aussi pressantes, quoique auparavant elle le fussent moins parfois, et dont l'objet apparaît comme un détail suprême et exquis d'une

masse, mais un détail qui la concentrerait toute, ou plutôt la ferait naître à sa vraie structure en l'achevant, mais que cette masse même peut avoir d'avance écrasé et perdu, pour ne laisser que regret et inquiétude.

Le sage est celui qui se connaît assez pour ne rien compromettre de soi sans y être contraint, qui évite de porter ses satisfactions — et ses regards et ses désirs — jusqu'au point où elles auraient des conséquences qui lui déplairaient plus tard; qui sait éloigner les causes internes, sinon externes, de son malheur possible, plutôt que de rechercher explicitement un ultime bonheur, au delà d'un équilibre auquel d'ailleurs celui-ci peut s'ajouter comme une grâce, à force (pour ainsi dire) de n'être pas imploré, mais qui est calme et non pas « âpre », approché et non parfait, provisoire et non définitif dès l'abord.

Il peut y avoir mélange de douleur et de plaisir et encore jamais sous le même rapport; mais il ne saurait y avoir d'âpre bonheur, pas plus que de noire blancheur. Etre déchiré et être heureux sont deux états incompatibles, voilà ce que je vous oppose, comme voilà ce qu'en un sens vous avez cru devoir m'opposer !

Il y a des vocations exclusives et fanatiques qui sont l'entretien d'une déchirure, où l'on *met* son bonheur, où l'on affirme qu'est le bonheur : c'est un décret dicté par la vocation, non par l'observation d'un état de fait. On se sent le devoir de se dire heureux dans l'accomplissement même déchirant du devoir (quand on n'a fait qu'éviter un déchirement plus grand, ou cru tel). De même le passionné peut au même moment se dire heureux et malheureux : ces mots n'ont pas d'importance, ce lui sont des jouets.

Dès que le bonheur est entendu comme plus qu'une sérénité, sinon comme plus qu'une tranquillité, il n'existe que comme vague objet d'une aspiration, d'une recherche infinie, non pas comme quelque chose qui puisse être mieux qu'effleuré, qui puisse être saisi et détenu. Il faut d'ailleurs prendre garde de trop vérifier la tranquillité

même; la toucher trop lourdement ce peut être la changer en ennui, comme la trop interroger, en inquiétude. Le monde où vit le sage, comme beaucoup celui où il pense, est fluide et semi-transparent; rien n'y est, de tout point de vue, tranché par oui ou par non, et rien n'y est opprimé par les concepts, même quand il se sert d'eux. Dans le sage, ce qu'il modère tend à se fondre avec la règle par laquelle il le fait, et la morale avec sa matière. La route moyenne sur laquelle il s'avance est ordinairement à l'écart de toutes les alternatives douloureuses: des termes qui se présentent naturellement à lui, à partir de sa situation et de sa complexion actuelles, il ne choisit jamais l'un que sans prétendre exclure absolument l'autre; et s'il ne peut lui donner part égale, du moins lui garde-t-il une part. Il détourne au besoin une tendance plutôt qu'il n'essaye de l'extirper. Mais arrive-t-il parfois qu'il faille choisir sans délai et sans retour entre deux manières d'agir dont l'incompatibilité ne puisse, vraiment, être réduite, entre deux désirs, deux tendances, et par exemple, entre un désir et cette sorte de désir qu'on appelle aussi « devoir », ou bien entre deux devoirs que rien ne puisse allier : alors il lui faudra bien se déchirer, sacrifier quelque chose (et lui-même) à autre chose (et à lui-même), mais non pas plutôt par amour du sacrifice que par préférence pour la moindre douleur, compte tenu des douleurs dites spirituelles aussi bien que des autres, si elles doivent n'exister pas moins.

On ne fait d'ailleurs jamais autrement, mais c'est un grand point que de le savoir. Il n'y a pas de sacrifice de ce que l'on met au-dessus de tout : car s'il y en avait un, ce serait précisément ce sacrifice qui serait au-dessus de tout, mais il aurait donc lui-même une valeur échappant au sacrifice !

L'idée d'un parfait bonheur qui se réalisât parfois dans la douleur la plus vive, nous vient d'une erreur de comparaison. Nous voyons quelqu'un heureux dans une situation où nous ne le serions guère; ou bien nous éprouvons du

plaisir dans une situation qui, en d'autres temps, eût fait notre malheur, ou qui alterne avec quelque souffrance, ou qui est coutumièrement tenue pour malheureuse. Et nous concluons comme si nous étions assurés de l'existence d'un rapport constant et nécessaire entre la souffrance et ces situations considérées du dehors, et comme si la disposition particulière à tel corps, à tel esprit, à telle sensibilité, indépendamment de l'événement décisif qui intervient, ne pouvait jouer aucun rôle dans le jeu affectif et spirituel provoqué par cette intervention ! Les mêmes gestes, les mêmes spasmes, peuvent accompagner des états bien inégalement conscients ou engourdis, impénétrables à des consciences étrangères. La privation de certaines choses (organes, biens, affections, loisirs, etc.), non seulement rend vraiment malheureux, pour longtemps, la plupart de ceux qui en ont joui, ou se sont vus bien près d'en jouir, ou qui envisagent cette jouissance comme normale; mais encore ne peut être imaginée par eux, et par ceux qui ont ces choses habituellement, que comme désespérant ceux qui ne les ont pas. Mais ceux qui passent — et parfois consomment — toute leur vie dans cette privation, en sont moins malheureux proprement que non contentés, pris par ce même non-contentement qui pousse, ou pousserait progressivement, tous les hommes, dans toutes situations, à mettre le bonheur dans un état où il n'y aurait plus d'objet à imaginer qu'ils n'eussent le pouvoir de se donner.

Un supplice n'a rien de plaisant pour le supplicié, s'il n'a jamais rien fait qui pût l'y conduire que dans la quasi-certitude que cela ne l'y conduirait pas; mais celui que nous appelons le héros, ou bien le martyr, ira au supplice, que son esprit et en général sa sensibilité dédaignent ou requièrent, accaparés qu'ils sont par une valeur suprême qu'il lui faut affirmer ou sauvegarder avant tout, aussi sûrement que dans sa vie habituelle — à moins d'anomalie — il retirera sa main d'un feu vif effleuré par mégarde. Il se peut même (comment le nier d'une façon

très rigoureusement justifiée ?) qu'on soit transporté au point de subir le supplice avec joie et de n'en ressentir aucunement la douleur; mais aussi est-ce un transport, un transport que ma moralité me fait admirer, et dont ma constitution et la sagesse à laquelle je tends m'écartent aujourd'hui. Encore que je ne jure point qu'un concours de circonstances et d'influences ne m'y puisse quelque jour par extraordinaire ravir.

Tel que je suis cependant, je ne veux pas plus donner dans ma vie une place exagérée à ce que l'on nomme le « sacrifice » ou le « devoir », qu'à ce qu'on nomme plus ordinairement les « plaisirs » tout court, et je ne vois pas la nécessité de les séparer radicalement l'un des autres, quand je me livre à l'un d'eux ou aux autres. Je sais qu'à vivre un seul instant il n'y a aucune différence entre plaisir aigu et sans mélange et bonheur, mais que c'est grande folie, dans une vie de beaucoup d'instant — qui ne se ressemblent pas — de miser sur un seul, lorsqu'on sent que l'on peut faire autrement.

Là-dessus, vous déclarez que la conscience morale, que je prétends moi-même entendre et reconnaître, n'admet aucune limitation de ses commandements, et doit me mener tout droit au sublime; que pour autant que j'en écoute la voix, je ne puis la subordonner à rien. Sans doute; mais je ne la subordonne qu'aux conditions de sa propre réalisation, telles qu'elles m'apparaissent.

D'une part, la morale ne m'interdit nullement de rechercher mon bonheur d'une façon générale, et ne me demande jamais qu'en apparence et indirectement de sacrifier le plaisir. En apparence: puisque c'est elle-même qui m'indique certains des plaisirs qui ont pour moi le plus de valeur. Indirectement: puisque ce n'est pas tant pour sacrifier tel plaisir que pour assurer tel résultat exigeant ce sacrifice, qu'elle me prescrit celui-ci. La morale et les plaisirs qu'on dit spirituels ne diffèrent de tous les plaisirs que comme les termes les plus élevés d'une hiérarchie diffèrent parfois des autres; inégaux,

mais, entre certaines limites, solidaires, incomplets les uns sans les autres.

D'autre part, s'il est bien vrai que l'exigence morale est à la fois intransigeante et infinie, il est vrai aussi qu'il n'y a d'efficacité dans la lutte intérieure contre le mal que par des efforts graduels et attentifs au détail. A des projets de réforme instantanée et totale, qui peuvent provoquer quelques traits héroïques, mais après lesquels on reperd ce que l'on a trop vite gagné, ou autre chose et plus que ce qu'on a gagné, je préfère une pratique moins dédaigneuse des valeurs relatives, et des étapes, et des indulgences nécessaires. Quant à la lutte extérieure contre le mal, considérée dans la mesure et sous l'aspect où elle ne se confond pas avec la lutte intérieure, elle est tellement plus désespérée encore; il est tellement multiple, renaissant, changeant (pour qui même se préoccuperait de lui suivant une conception qui ne changeât pas); il dépasse tellement nos forces, il est tellement combiné parfois avec son contraire, qu'on risque de détruire avec lui; et il est souvent si difficile de le reconnaître sûrement pour ce qu'il est, dans la complexité des faits et des opinions, qu'il me semblerait parfaitement fou, je ne dis pas certes de me préoccuper de lui le moins du monde, mais de tout abandonner pour me consacrer à le vaincre, quand je suis aussi sensible à ce qu'il y a de chimérique dans cette prétention, de partiel, d'infime par rapport à l'immensité du temps et de l'espace, et de pauvrement provisoire jusque dans ses plus belles réussites (comme dans ses défaites), qu'au charme d'une générosité qui s'exerce sans forcer l'harmonie de tout mon être, sans écraser des droits que je ne puis reconnaître à d'autres qu'en me donnant très justement aussi.

Certes, il y a des hommes dont la générosité passionnée fait comme l'harmonie, et qui trouvent en elle, sinon le bonheur absolu — car rien n'est tout à fait indépendant des circonstances, et tous ont leurs déceptions et leurs moments de sécheresse — du moins de quoi nourrir la

flamme douce toujours et réchauffante et tenace qui leur tient lieu parfois de tous les foyers.

Mais croyez-vous que l'âme puisse régler elle-même le courant qui l'emporte, je dis dans la poursuite de son propre idéal ? Croyez-vous qu'il dépende de moi, hors d'une disposition native ou momentanée, de choisir d'être ardent ou nonchalant à l'égard de mon suprême bien ?

Il y a ceux qui, toujours et par-dessus tout sensibles à sa présence, cherchent sans cesse de nouvelles occasions de l'accomplir, n'épargnent rien à cette fin ; pensent d'ailleurs ne jamais posséder rien qu'en elle ; et trouvent en eux la force de s'entretenir dans cette pensée. Ils ne savent ce que c'est de faire plus que son devoir, ou que *le* devoir (ou ce qu'ils appellent ainsi, ou ce qui leur est trop proche pour qu'ils aient la pensée de l'appeler ainsi) : rien n'est au delà de leur devoir que ce qui est contre.

Il y a aussi ceux qui négligent tout à fait, transgressent même gravement, leurs propres convictions, tout en s'accusant de temps à autre de leur faiblesse, de leur manque de résistance ou de leur manque d'entreprise, et qui sont en horreur à eux-mêmes, ou en mépris. Les rares mêmes qui font profession de leur perversité peuvent être dans ce cas, et se faire des remords d'avoir cédé à un sentiment qu'ils jugent « conventionnel » (comme si tout ce qui existe, et la convention même, n'était pas également naturel !).

Il y a enfin — j'entends toujours parmi les hommes doués de quelque vie de conscience — ceux, ni sublimes ni par trop coupables (au moins à leurs propres yeux) qui, soucieux de leurs droits et de leurs devoirs tels qu'ils sont définis par leur milieu et par leur sensibilité, agissent dans le sens des uns et des autres, sans plus courir au-devant des charges qui se présentent à eux, que les fuir délibérément, sans plus renoncer aux plaisirs immédiats que renoncer à les assurer et à les affiner par la technique et par l'art moral ; et gardent d'ailleurs pour idéal, sans pourtant s'en tourmenter trop,

le sublime dont leur complexion les éloigne le plus souvent.

Ces trois classes sont assez incertaines et flottantes, reliées par mille intermédiaires, diversifiées par mille variantes, et trahies par mille instabilités, retours et illusions; mais je crois bien que le sage se situe au milieu de la troisième, encore que cette situation ne suffise pas à le définir. Car au caractère moyen, médiocre, je ne dis pas de sa morale, mais de sa moralité, il joint celui de parvenir à y accorder, sans trouble artifice, son admiration spontanée pour le sublime et sa complaisance aux biens relatifs et aux plaisirs divers. Il a une répugnance réfléchie pour le fanatisme et l'acharnement exclusif, compagnons presque inévitables de tout effort qui se veut radical et sans limite. Il sait tous les maux et les douleurs qu'entraîne l'obsession d'un seul bien ou d'un seul plaisir. Sans doute, il est précisément dans la complexion du fanatique de ne pas voir ces maux et de ne pas prévenir ces douleurs, parfois de ne pas les ressentir; et sa nature peut être telle que le véritable fanatisme serait pour elle de résister au fanatisme. Mais aussi peut-on demander au sage de sortir de la sienne et de juger autrement que par son propre jugement? Et à quelqu'un qui suspend toute décision et se déclare être dans l'incertitude, pourra-t-il conseiller autre chose que de tendre comme lui vers la sagesse?

Mes paroles, dites-vous, n'enferment rien de clair, n'ont rien qui puisse guider nos actes avec sûreté; au lieu d'installer l'unité dans la vie, j'en accentuerais même l'incohérence. Mais c'est que vous attachez à l'idée d'unité celle d'expression claire, définitive et exclusive que je vous engage à en séparer. A l'unité par choix et rejets, j'oppose l'unité par harmonie et par glissement. Mes recommandations restent imprécises? Mais définir la sagesse dans sa précision (qui est idéale, parce qu'on ne peut guère, au mieux, qu'osciller autour d'elle, non pas pourtant qu'elle soit à l'infini) n'a de sens qu'en égard à

nos existences et à nos situations individuelles et séparées. Elle diffère selon les caractères qui s'imprègnent d'elle, encore que certains y soient plus naturellement propres que les autres.

Car le « caractère » est non seulement ce qui fait le plus pur de l'unité individuelle et distinctive de l'être psychique vu de l'extérieur, mais, pris en un sens plus large, la donnée principale de toute unification intérieure, et se retrouve jusque dans tout effort unifiant. La sagesse, c'est d'abord de bien se rendre compte de cela, et du fait qu'on ne peut rien d'autre que s'accommoder de l'individualité ou du caractère en l'accommodant à lui-même, ou bien se torturer à force d'être partiel.

Il ne s'agit ni de s'abandonner à lui sans vouloir le connaître, ni de le contraindre dogmatiquement au nom d'une représentation fixée indépendamment de lui, ou d'un accord théorique qu'on ait combiné d'avance entre ses divers éléments, mais de le vivre à son niveau en l'harmonisant par un effort sans tension, en érodant parfois ses propres saillies et en atténuant ses heurts par ses propres souplesses, sans sortir de la région moyenne du tact où l'on est à sa disposition et où l'on se sent en disposer, où l'on se réfère à lui en ne cessant pas d'adhérer à lui, pour le parfaire plastiquement selon lui; où enfin se confondent élan et douceur.

Vous concevez que je ne puisse faire plus que vous mener jusqu'au seuil de cette intimité (d'ailleurs bien connue à tous) où se constitue, se résout et se renouvelle sans cesse *le problème le plus particulier* qui est le seul nôtre; comme aussi il engage tout notre moi, et non notre seul esprit. Et vous comprenez maintenant, — n'est-il pas vrai ? — que demander « Que faire ? », en dehors de toute situation définie et concrète, a aussi peu de sens que de conclure d'une situation particulière à toutes les situations; et que le principe que j'ai pu faire apparaître non pas *dans*, mais *derrière* le problème de l'action, ne devient vaguement pratique lui-même qu'en se laissant commenter et rem-

placer par tout le désordre de désirs et de règles qu'on avait voulu éviter en s'y reportant, et que seule peut harmoniser finalement, je ne dis pas l'idée de l'harmonie, mais l'ensemble mobile des accords de détail que signale et entreprend avec vivacité notre attention au réel.

LE PHILOSOPHE

Monsieur, votre discours même est bien, je crois, un de ces ensembles mobiles où les éléments les plus disparates semblent se tenir, et auxquels il est délicat de rien objecter sans courir le risque de voir l'objection admise et incorporée en l'intérieur de ce qu'elle attaquait; mais où aussi, permettez-moi de l'ajouter, chaque harmonie partielle et l'harmonie totale sont plutôt espérées, projetées, voulues, affirmées, que réalisées et montrées : vous réservez le pouvoir de la démonstration et de la vérification effectives aux procédés sensibles et aux efforts intimes qui n'en sont précisément que l'essai. Ne vous étonnez donc pas que je vous y renvoie moi-même pour vous en faire recevoir l'impression contraire, ou alors souffrez que pour repousser vos recommandations je me place dans le domaine de l'expression et du raisonnement : si vous y êtes entré un peu malgré vous (du moins sur ce sujet), vous y avez en tout cas choisi et prétendu motiver telle et telle direction de préférence à d'autres possibles.

Dans la « sensibilité moyenne », même habituellement attentive et nuancée, ou dans la vivacité de l'imagination, ou dans la présence de la mémoire, je ne vois en effet rien qui puisse accorder dans l'action particulière et dans le comportement concret les choses qui nous apparaissent à juste titre comme s'opposant dans la généralité de notre représentation ou comme inconciliables dans les données de notre caractère. Ou il faut qu'il y ait quelque distraction de notre part, quelque oubli, pour le premier cas, quelque circonstance exceptionnelle pour le second. Et comment se maintenir dans l'état moyen de la sensibilité,

quand on n'y resterait pas naturellement, sans un effort qui n'y appartienne plus ?

Vous me renvoyez au problème « le plus particulier » ? Mais ne savez-vous pas que le mien se trouve être le problème de l'action ? Or quand une incertitude est réelle — et croyez que la généralité de la mienne la rend plus réelle et plus profonde, en rendant incertaines toutes mes situations particulières à venir, tant qu'elle ne sera pas résolue, loin que de mes situations particulières puisse jaillir à chaque fois une certitude active, irrésistible, qui manifeste l'inanité de mon incertitude générale — quand une incertitude est réelle, il n'est pas de finesse qui puisse s'en jouer sans l'avoir altérée d'abord.

Et j'avoue que ce n'est pas une médiocre finesse de votre part que d'avoir dégagé ce « principe du bonheur », partout apparent ou dissimulé, et jusque dans la recherche d'un principe. Il vous sera toujours aussi facile de le soutenir par des affirmations cohérentes et spécieuses qu'il sera difficile à autrui de les réfuter.

Car il est à la fois bien clair qu'on ne peut scruter le fond des intentions humaines avec sûreté, ni surtout leur fond le moins conscient, et que toute intention vise à réussir en son objet, vise à la réussite. Vous dira-t-on qu'il y a des jours où, indifférent et las, on ne se donne pas beaucoup la peine d'éviter la douleur qui vient; où, morne sans sacrifice et sans complaisance à se contempler morne, on tombe avec l'inertie d'une pierre dans un abîme intérieur, dans une brume où rien ne résonne ? A défaut de pouvoir parler ici de désespoir (et de l'espoir, parfois démesuré, que recouvre tout désespoir, et qu'il implique), vous répondrez d'un ton placide que si, pouvant faire ou être autrement, l'on s'en abstient, c'est qu'alors on préfère s'abstenir; que d'agir suivant ce qu'on préfère, c'est bien aller vers le plus grand bonheur, toujours indiqué par une vision confuse, plus profonde parfois que toutes les visions nettes — encore qu'elle puisse, comme celles-ci, se trouver entachée d'illusion partielle.

Mais admettons que le désir du bonheur soit par delà toutes les activités où pourtant il n'apparaît pas immédiatement, par delà toutes celles mêmes qui se succèdent en s'opposant l'une à l'autre chez le même individu, enfin par delà la mienne, et par delà le problème que je me pose maintenant. Du seul fait que ce désir ou cette tendance soit « *derrière* » le problème de l'action, comment conclure que doive lui être reconnu un rôle *dans* ce problème et *dans* sa solution ?

S'il arrive que quelqu'un voie son bonheur en certain acte, et choisisse pourtant de ne pas l'accomplir, vous pouvez avoir raison de déclarer : « Cet homme se trompe sur une partie de ses sentiments et non la moindre, ou nous trompe, en niant qu'il aille toujours vers son bonheur (quoique celui-ci ne vienne pas toujours à lui) » ; mais vous ne pouvez faire cette remarque qu'en sortant une fois encore de l'état direct de la conscience, où cette remarque même ne conteste pas qu'on peut se détourner volontairement de ce en quoi l'on pense voir le bonheur.

LE SAGE

Mais maintenant, quoi qu'il en soit, ce cas ne peut être le vôtre ; j'ai assez insisté sur le défaut d'un tel jugement, sur le caractère illusoire d'une telle décision, sans du reste en nier la possibilité, pas plus que je ne nie celle d'aucune erreur. Mais ai-je à respecter l'erreur sous le seul prétexte qu'elle est naïve et que j'en sors quand je la réfute ?

Vous savez maintenant que vous désirez le bonheur, et que c'est (si cette appellation a pour vous quelque charme) votre désir le plus général : feindrez-vous de ne pas le savoir ? Croirez-vous l'anéantir en ne l'envisageant pas ?

LE PHILOSOPHE

Non, pas plus qu'aucun de mes désirs plus immédiats ou tendus vers des objets plus concrètement donnés. Mais pas plus qu'eux, encore, ce désir, si vaste serait-il, et si

nettement le découvrirais-je en moi, ne constitue par son existence même un vouloir. Autre chose est de le trouver au fond de toutes mes attitudes, autre chose de me préoccuper de l'y mettre, ou de cultiver par lui mes façons de sentir. C'est une chose d'en être dirigé, autre chose d'en faire un principe de direction intérieur à ma conscience la plus lucide, et de m'y subordonner avec toute cette liberté dont l'apparence s'attache en moi à ce que je nomme mes actes. Je ne puis faire cela que si je me prouve, ou si vous m'aidez à me prouver, que je *dois* le faire.

LE SAGE

Ou si vous croyez déjà que vous devez le faire; et j'ai dit précisément qu'au plus profond de votre être vous le croyez. Vous répondez toujours que vous ne pouvez conclure d'un état de fait à un devoir d'en prolonger la réalisation autant qu'elle dépend de vous. Vous ne voyez pas qu'il y a des devoirs si puissamment tels, qu'ils ne laissent pour ainsi dire pas d'intervalle entre leur manifestation et leur accomplissement. Il y a un courant de la vie, sans qu'il faille que nous y songions; il nous enveloppe et nous emporte. Dès lors, que signifierait de les prouver ? C'est par eux seuls, au contraire, qu'on peut prouver les autres devoirs, ceux par lesquels nous pensons (à bon droit ou à tort) être plutôt idéalement obligés que physiquement contraints. Car si un tel devoir ne peut être tiré du *sîmple* fait, il faut qu'il le soit d'un autre devoir, qui, pour valoir comme principe, présente en même temps l'aspect irrécusable d'un fait. La recherche du bonheur en est un, et celle du bien peut y être idéalement liée par la constatation de leur implication réciproque, qui en est un autre, accessible encore à notre observation.

LE PHILOSOPHE

Du « devoir » qui se réaliserait en moi mais sans moi, je ne puis passer à un devoir qui me requît dans ma

liberté et me fit dire : « C'est moi-même qui la limite par lui ».

De sorte que si vous aviez vraiment prouvé « qu'on est heureux à la condition de se conformer à la morale toute faite que l'on porte en soi », je n'aurais pas été convaincu encore. Car si le « devoir de bonheur » ne m'est sensible qu'en ce qu'il m'emporte, non en ce qu'il est fondé ou serait fondé, et si je me rends compte de cela, il est vrai aussi que je suis capable d'une intention de le nier et d'y résister, très vaine peut-être mais aussi très sincère. Entre les deux partis que cette possibilité m'indique, seul un devoir encore peut décider. Et c'est lui que je cherche et qu'il ne nous est pas possible de ne pas chercher.

LE SAGE

Et moi je ne puis comprendre qu'il soit possible de tenir compte des intentions vaines qu'on sait vaines, et de combattre par elles les vraies. Vous ne pourrez tout au plus par ces faux combats que vous faire de réelles souffrances. Mais comme je sais, et qu'au fond vous savez, qu'ils sont imaginaires, j'estime suffisant que vous reconnaissiez la connexion de la visée morale et de la visée au bonheur, telle que je vous l'ai montrée.

LE PHILOSOPHE

Oh, dès que vous faites une place à la morale, au lieu de lui donner toute la place, comme elle le réclamerait, ce n'est plus la morale. Ou, plus exactement, vous constituez une autre morale, en subordination à laquelle seulement l'ancienne morale reçoit sa valeur. Mais alors ne prétendez pas conserver ou restaurer, quand il est clair que vous transformez.

IV

L'ÉTHIQUE

LE PHILOSOPHE

Certes, j'entends : vous pensez que la morale est le lieu des plus hautes valeurs, mais que l'existence de ces valeurs les plus hautes implique celle de valeurs moindres, loin de les exclure ; et qu'il y a par delà la morale un art de combiner et de disposer toutes les valeurs, un art qui nous est à quelque degré infus et que nous ne pouvons renier au plus profond de nous-mêmes, mais qui est rarement si parfait ou si assuré, que notre adhésion réfléchie ne puisse y ajouter quelque chose ?

LE SAGE

Sans doute. Ce n'est pas diminuer la morale que de remarquer qu'il y a des questions où elle n'a pas de prise. Ce n'est pas elle qui peut me dire : « Donne aujourd'hui telle part de ton temps et de ton effort à la musique ou à la lecture, ni plus, ni moins », quoiqu'elle puisse me dire : « N'en donne pas tant que cela t'empêche de faire le Bien, ou de le faire d'autres façons encore ». Certes elle correspond à une de mes fonctions, à une de mes structures, à un de mes systèmes ; et, à la considérer toute seule, je rapporte tout à elle et règle tout par elle. Mais il est de la vie de nous porter à tenir compte d'autres fonctions qui ne sont pas moins nôtres, et qui, vues isolément, nous paraissent aussi ambitieuses de nous dominer. Vivre, ce n'est pas seulement parler, réfléchir, détacher, c'est avoir des visées multiples, c'est entre-

prendre de tous côtés; et on ne manque pas de le faire, même quand on manque de s'en rendre compte. Les formules de la morale, au moment où je les énonce, se mêlent à quelque obéissance aux règles de la logique, que la morale ne saurait me découvrir par elle-même, et à de nombreuses règles de l'expression (grammaire, prononciation, etc.), en même temps que mon être continue de procéder à ses perceptions, à ses adaptations, globales ou locales, de toutes sortes et de toutes vitesses. La fonction morale ne peut s'exercer à part; et elle n'est pas la seule à se manifester par des règles. Il faut bien que vous reconnaissiez qu'il reste à l'individu à régler sans règles, si j'ose dire, l'emploi de ses diverses règles.

LE PHILOSOPHE

J'admets assurément que d'appliquer des règles de vie à la vie, c'est-à-dire du plutôt fixe sur du plutôt changeant, ce ne puisse être guère plus que s'inspirer de ces règles; mais ce n'est pas jouer de ces règles sans s'inspirer de rien. Et vous-même en effet n'en venez-vous pas à les soumettre à la poursuite du bonheur? Et en vous, « bonheur » se traduit par « harmonie », alors qu'un autre le traduirait peut-être par « folies, dérèglements », un autre encore par « ascèse », etc...

Or je dis que *soumettre* ces règles, même en déclarant les respecter *aussi* pour elles-mêmes, c'est nier ce qu'il y a, éventuellement, d'absolu dans leur valeur. Vous subordonnez la morale à une de ces systématisations de la vie que vous vous défendez de faire et qui devient votre véritable morale; vous croyez même celle-ci fondée dans l'être indépendamment de toute recherche de votre part, précisément parce que vous voyez dans votre conception l'aboutissement nécessaire de votre recherche, réelle ou possible, sur ce point. Ou encore, si j'appelle « éthique » une telle systématisation ainsi vue, votre abstention apparente ou réelle de toute recherche d'éthique est liée

à la pure et parfaite possession, que dans votre for intérieur vous pensez réaliser, de *l'éthique*.

Mais cette possession doit maintenant vous devenir douteuse si je vous fais remarquer que l'éthique, science de la détermination des valeurs et des règles, possède idéalement, dès qu'on la pense comme telle, ces deux propriétés : d'être indépendante et d'être totalitaire.

Indépendante, c'est-à-dire qu'elle ne peut se fonder sur le prestige d'une règle posée d'abord, en dehors de toute nécessité intérieure au déploiement même de la pensée qui cherche l'éthique et que l'éthique légitimera.

L'éthique devra s'imposer par la force de l'évidence, non par celle de l'insistance; elle ne devra rien ni au dogme ni à l'instinct, encore que je ne puisse dire si elle ne mène pas à l'un ou à l'autre. Pour constituer l'éthique, non seulement on ne peut accepter ou refuser la morale dès l'abord; mais aucune morale ne peut être d'avance privilégiée, tant que le thème de cette morale, quel qu'il soit, est une attitude qu'on peut montrer et louer, mais qu'on ne fonde pas abstraitement.

C'est aux arts de l'influence, littérature, politique, éducation, etc., non à la philosophie, qu'appartiennent ces élans et ces ardeurs des mêlées verbales, ces cris divers, souvent pleins de foi :

« Comme ceci est noble, riche, fécond, comme cela l'est peu ! » ou « Ceci n'est bon que pour les esclaves ! Ceci au contraire est marque de force et d'indépendance ! » ; ou bien « Fierté et révolte ! Secouez toutes vos chaînes, matérielles et spirituelles ! Soyez puissants et ne songez qu'à cela ! » ou bien « Seule l'humilité est grande, seule elle reflète la pensée de tout ce qui nous dépasse » ou bien « Soyez libres et égaux » ou bien « Faites comme tout le monde; n'ayez pas l'orgueil d'isoler votre action, ni la sottise de vous croire différent » ou bien « Obéissez à la sagesse des aïeux, gardez les coutumes pour lesquelles tout en vous est fait et prêt ! » ou encore « Seule cette action doit être entreprise : seule elle est dans le sens

de l'évolution naturelle; seule elle est normale » ou encore « N'ayez pas l'outrecuidance de donner des préceptes, ou la simplicité d'en accepter » « Ne limitez pas vos possibilités », « Voilà des propos d'érudit, d'ignorant ! » etc., etc...

Sans qu'on puisse savoir proprement, dans tout cela, pourquoi richesse, puissance, force, ou « réalisation entière de l'Homme », etc., doivent être recherchées comme la fin suprême ou comme une fin aucunement, ou pourquoi la crainte d'être outrecuidant doit motiver l'action, ou pourquoi, d'après d'autres esprits, c'est l'humilité la plus poussée, le sacrifice le plus consommé, le servage le plus résigné, qui est l'attitude idéale.

Qui veut constituer l'éthique, commence par suspendre toutes les influences, par mettre à part du domaine de son entreprise tous les termes péjoratifs ou laudatifs, tous les termes de valeur, toutes les adhésions mystiques, habituelles ou raisonnées, aux fins de la nature individuelle ou universelle, aux fins de la société, etc., tous les exemples que sa mémoire et sa sensibilité peuvent lui présenter avec quelque insistance, quitte peut-être à retrouver plus tard ce dont il se sera provisoirement éloigné, et à en remplir alors son âme avec une certitude accrue.

L'éthique, ou solution du problème de l'action, peut seule me dire (si du moins elle comporte de le faire) : « Elève-toi, va plus haut, surpasse-toi, et de telle et telle façon. » Auparavant, les actes par lesquels cette élévation est possible ne me sont pas connus; je les ignore ou les oublie dans la mesure précisément où je cherche à constituer ou à reconstituer l'éthique. C'est l'éthique elle-même qui a à définir par construction l'idée de dépassement tout ainsi que les conditions et moyens du dépassement, ou à y renoncer. Ensuite...

LE SAGE

Vous ne pouvez sérieusement avancer que la notion de supériorité doive provenir de l'esprit individuel pour être

valable devant lui, ni qu'en fait elle soit reçue, dans chacune de ses interprétations et de ses acceptions diverses, sous cet aspect de produit de la pensée individuelle. Au contraire — sans parler du sentiment qu'on a, en l'employant, d'obéir à une nécessité reconnue par d'autres hommes — cette notion apparaît dans l'étude même du réel, indépendamment des opinions morales ou du manque d'opinions morales de celui qui observe.

La supériorité se montre sous deux formes : intensité, richesse.

Voici des exemples de la première : un plaisir plus grand qu'un autre plaisir, un animal plus fort qu'un autre animal ; un son plus éclatant qu'un autre son. Sans doute, la même réalité qui s'exprime par la phrase : « Tel son est plus éclatant..., etc. » peut aussi s'exprimer par : « Tel son est moins doux » ; et le même animal qui est plus fort qu'un autre, peut être moins gris, moins rusé, etc. Mais ne me dites pas qu'il n'y ait pas là de supériorité « parce que le mot *plus* introduit par de tels exemples n'est pas absolu, et peut devenir le *moins* d'un autre langage, ou marquer une infériorité réelle aux yeux d'un moraliste ou de tel et tel moraliste ». Car, outre que ces personnages viennent d'être provisoirement exclus de vos considérations, je veux seulement vous faire remarquer que beaucoup des particularités que nous sommes obligés d'attribuer aux objets, présentent, dans cette attribution, un « moins » et un « plus », une infériorité et une supériorité.

En second lieu, il y a entre les êtres, ou plutôt entre les idées et images partielles que nous formons de leur réalité, à chaque fois que nous la percevons ou que nous la pensons, des différences de richesse, aussi indéniables que les différences qu'ils présentent à l'intérieur de leurs qualités communes. Ainsi, le triangle est plus riche que l'angle, parce que le triangle contient tout ce qui fait l'angle, avec autre chose que l'angle ; ainsi, la maison est plus que le mur ; ainsi, la série est plus qu'un de ses

termes; le complexe plus que le simple; le divers plus que les genres qu'il comporte.

Est-ce que tout cela nous mène bien loin de la connaissance des valeurs humaines ? Je ne le pense pas. Si, par exemple, l'homme veut savoir lesquels de ses actes sont supérieurs aux autres, il faudra bien qu'il les prenne tous pour objets de son examen et les considère dans leur réalité : il retrouvera les différences que présente dans toute perception et dans toute découverte toute réalité. Les impressions, directes ou indirectes, de supériorité et d'infériorité qu'il retirera de la comparaison de ses modes d'action, pourront seules lui définir ses valeurs et ses idéaux de vie. A lui de voir ensuite quels procédés combineront le plus richement les qualités ainsi privilégiées.

Que ces impressions et ces jugements dépendent de mille circonstances subjectives et objectives extérieures à ce qu'elles concernent, et ne soient pas parfaitement immuables, cela n'est pas plus une objection à leurs effets « spirituels » que la relativité plus générale de notre goût ou de notre information, etc., n'en est une à son existence et à l'impossibilité pour nous de ne pas y recourir.

LE PHILOSOPHE

Je veux bien qu'étudiant la nature on parle d'un « plus » de la *bleuité*, de la taille, etc., comme d'un « plus » de la non-*bleuité*, de la petitesse, etc. Mais passer de là au « plus » de l'action, c'est refaire en le déguisant l'appel à la supériorité absolue dont vous vous défendiez tout à l'heure et qu'il faudrait justifier; ou c'est le refaire ouvertement sans aucune justification. Car, ici encore, on peut vous dire : « A côté du « plus » de l'activité, il y a le « plus » de la non-activité ! Pourquoi négligerais-je cette « supériorité »-ci au profit de celle-là ? »

LE SAGE

Parce que vous vous posez, je crois, le problème de l'action, non du néant de l'action. Le néant de l'action,

c'est ce qu'on ne choisit pas, puisque vous définissez l'action par le sentiment du choix. Votre objection se détruit elle-même.

LE PHILOSOPHE

Permettez. Lorsque nous parlons de supériorité en bleu, en taille, nous pensons faire allusion par ces mots de bleu, de taille, à des réalités qui nous sont bien connues; mais la supériorité dans l'activité, ce n'est pas de même la supériorité intensive ou extensive de l'effort et de ses effets; ou cela ne l'est pas directement.

Vous créez par l'emploi du mot « activité » une ambiguïté que ferait cesser, mais contre vous, l'emploi du mot « éthique » : dans la recherche d'une éthique, ce mot doit commencer par être un programme vide, non par désigner un contenu.

LE SAGE

Pourquoi supposer un vide inexistant, et comment refuser tous les contenus dans l'intention même de trouver un contenu ?

LE PHILOSOPHE

Les supériorités que vous trouverez dans la nature seront toujours plates, pour ainsi dire : il nous importe peu d'aller dans un sens ou dans l'autre des gradations descriptives, à moins que des motifs, éthiques ou autres (mais ils ne seront autres qu'en nous échappant) ne nous fassent nous intéresser particulièrement à tel ou tel aspect du réel. Mais la supériorité éthique elle-même est — c'est-à-dire doit être — un « plus » qui se propose à nous non par un simple spectacle mais par une naissance tout intérieure à l'esprit, et qui s'y présente comme une fin. Autre chose est de voir collines et vallées, autre chose de choisir une des collines pour terme du voyage.

LE SAGE

« Supériorité plate » ! Pourquoi ne pas dire aussi « inégalité égale » ?

La valeur pour un esprit est l'intérêt, ou degré d'attention, qu'il donne à ce qu'il considère; elle peut être intense, ou faible, aussi bien négativement que positivement (selon que l'objet provoque ou non répulsion).

Lorsque, peintre par exemple, on s'intéresse au bleu, et que, l'isolant, on juge certaines choses de ce point de vue, on détermine par là même une valeur « bleuité », et on attribue cette valeur : telle chose vaudra, en bleu, plus ou moins.

Le nombre des valeurs possibles est très grand, et même, je pense, inassignable. Celles qui sont en nous les plus constantes et les plus présentes, nous les nommons proprement « nos valeurs ». Il n'y a pas d'abîme entre notre esprit et les faits, puisque nous ne les connaissons pas sans lui, et qu'il fait partie d'eux; ne vous choquez donc pas que ce qui est loi dans les uns soit aussi loi dans l'autre, qui les connaît.

Mais il paraît que de voir une valeur principale ne vous suffit pas : il faut que quelque chose (et quelque chose d'extérieur à tout ce qui vous est sensible !) vienne vous faire prendre cette valeur pour *votre* valeur, en vous la montrant comme nécessaire. Comme si l'apercevoir n'était pas marque d'une nécessité qui l'imposait !

Comprenez qu'à celui qui déclare : « Oui, il y a le Bien, il y a ce qui est élevé, et ce qui l'est moins. Mais montrez-moi qu'il faut que j'y tende » personne ne peut rien répondre, et il n'y a rien à répondre. Voir le Bien en tant que tel, signifie voir qu'il faut aller vers lui. Il n'y a dans aucune formule de quoi suppléer aux forces défaillantes de la volonté, à moins parfois qu'on ne fasse de la formule un prêche.

Le plus étrange est qu'en même temps que vous vous faites scrupule d'accepter tout naturellement l'idée du Bien (ce qui est déjà assez étonnant) vous me reprochiez à moi de ne pas l'accepter assez, et d'introduire — dites plutôt : de reconnaître — d'autres valeurs que lui, des valeurs qui s'enchevêtrent avec lui, s'en distinguent ou

s'y confondent tour à tour, prennent le pas sur lui, ou le lui cèdent.

Vous n'êtes pas satisfait non plus quand je constate qu'on ne se guide pas de la même manière dans les diverses régions de conscience en lesquelles le moi se partage sans cesse simultanément.

Si pourtant nous sommes de fait divisés, en certaine mesure, comment une théorie qui se tient aux faits pourrait-elle faire s'évanouir cette division ?

Vous parliez tout à l'heure de l'indépendance de l'éthique : j'en accepte moi-même l'idée, en ce sens que nous n'avons qu'à recevoir pour éthique ce qui se présente en nous comme notre éthique, sans chercher hors d'elle une justification qui ne peut valoir que par elle, et sans vouloir l'élargir au delà du domaine qu'elle-même s'attribue; sans surtout poser qu'elle soit systématique et conceptuelle, quand elle ne pourra jamais l'être que par des travestissements.

C'est que la science des valeurs ne définit pas les valeurs : elle se définit par les valeurs.

Que parmi les valeurs il y ait non seulement l'utile et le bien, mais encore le vrai et le beau, nul ne peut le prévoir qui ne le sache déjà, nul ne peut le tirer de la seule idée de valeur. De même que de l'idée de bien (de supériorité dans l'acte en tant qu'acte) on ne pourrait tirer, nous l'avons vu, la connaissance de ce qui est effectivement bon, si l'on ne voulait pas se contenter de celle qui nous est plus directement impartie. De même que les idées de vrai (ou de supériorité du pensé en tant que pensé), de beau (ou de supériorité du senti en tant que senti) n'ont rien en elles qui nous amène de soi à concevoir plusieurs variétés de vrai et de beau. Il y a la vérité mathématique, il y a la vérité historique, etc.; quoiqu'il y ait une histoire de la connaissance mathématique, et des conséquences historiques des vérités mathématiques, de l'une de ces sortes à l'autre on ne peut guère proprement passer. Dans le beau, il y a le

gracieux, le grandiose, le comique, l'élégant, etc., etc., variétés qu'il serait vain de prétendre fixer elles-mêmes sous le regard de l'esprit sans le secours des impressions vécues, d'ailleurs assez indécises et variables, qui nous en suggèrent les mots. On n'accède à elles qu'en se laissant aller au courant de la vie, et en dirigeant son attention d'après ce qu'on connaît déjà de ce dont on veut s'occuper; comme c'est ainsi seulement que l'individu peut les accorder et les arranger à peu près entre elles.

LE PHILOSOPHE

Alors je vais vous montrer, comme j'étais sur le point de le faire tout à l'heure, par un développement que depuis vous n'avez pas rendu superflu, que l'éthique est non seulement indépendante, mais totalitaire, d'une façon d'ailleurs corrélatrice à son indépendance.

Vous ne serez pas offusqué — puisque vous mettez votre harmonie « plutôt au delà des concepts » — si je vous dis, reprenant vos paroles, que la conception que vous vous faites de la valeur, celle que vous vous faites de la morale, et celle que vous vous faites de l'action, sont tantôt distinctes et tantôt chevauchantes ou confondues, et que vous leur donnez tantôt le sens que je leur ai donné moi-même, tantôt un autre sens. Ce dont je m'étonne, ce n'est point (comme vous croyez) que vous n'accordiez pas assez de place à la morale spécialement, mais qu'en même temps que vous déclarez reconnaître certain ordre de supériorité dans l'action — telle et telle morale constituée — vous le placiez lui-même à l'intérieur d'un autre ordre (d'un ordre mouvant et continuellement retouché, je le veux bien, mais d'un ordre); et c'est sur celui-ci proprement que vous réglez votre vie dans la mesure où vous pensez la faire vous-même.

Monsieur, de deux choses l'une. Ou bien cet ordre est votre éthique, votre seule véritable règle d'action, et alors ce que vous appelez « Bien » — et surtout « morale » — ne vaut pas pour vous comme un idéal pleinement reçu par

vosre volonté et par vosre sensibilité (ou par « le reste de vosre sensibilité »), mais comme une habitude que vous utilisez ou comme une circonstance à laquelle vous vous accommodez. Ou bien la morale est toute vosre éthique, et alors le Bien, ce qu'on nomme ordinairement le Bien, doit être seul l'objet suprême de vosre attention, celui même auquel tout le reste soit soumis. Or, dans le premier cas, vous trahissez vosre véritable éthique par la morale et par l'intérêt que vous y portez; dans le second, par vosre théorie du bonheur et de la nécessité de vous en tenir à certaine modération dans le Bien.

Mais voyant maintenant ces trahisons et ces contradictions en pleine lumière, vous-même ne pouvez plus que les envisager comme des inadvertances ou comme des entraînements, et vous y refuser désormais, au moins au plus pur et au plus réfléchi de vos intentions.

Il ne peut y avoir d'attitude, ou d'arrangement des tendances, qui soit hors de l'éthique. Tout arrangement est soit conforme à l'éthique — ou à ce qu'on la croit —, soit accompli contre elle, mais avec quelque inconscience ou bien quelque sentiment de passivité ou de regret, soit enfin éthiquement neutre, mais pour avoir été auparavant reconnu par elle comme neutre. Vous m'avez vous-même tenu un discours de ce genre au sujet de l'universalité du sentiment du Bien : l'auriez-vous oublié ? Ou reniez-vous ce propos quand j'y donne la généralité à laquelle vous n'accédiez peut-être pas tout à fait encore ?

La théorie de l'action n'est pas *incluse* dans l'éthique; et inversement l'éthique embrasse toute l'action, c'est-à-dire tous les choix et toutes les valeurs, loin que l'action ne soit qu'un des modes de l'activité — thèse si inconsistante qu'on ne peut l'énoncer clairement sans faire apparaître une claire contradiction — et loin que la valeur (quoi qu'elle soit) de ce que vous appelez « l'acte en tant qu'acte » ait sa place parmi un ensemble d'autres valeurs, non relatives à l'acte.

D'abord, même si vous prétendez reconnaître des valeurs diverses dont l'une n'apprenne rien au sujet des autres, il faut bien que quelque chose de commun les constitue en tant que valeurs, si elles en sont vraiment.

LE SAGE

Eh bien, je vous ai dit que la valeur c'est ce qui nous intéresse le plus fortement et le plus constamment. S'il y a des valeurs qui ne m'intéressent pas, ce ne peuvent être les miennes, et je ne leur donne ce nom que par analogie bienveillante avec les miennes, et parce qu'un autre homme déclare : « Ce sont mes valeurs. »

LE PHILOSOPHE

Admettons que nos valeurs ne soient jamais que nos intérêts. Il reste, et c'est l'essentiel, que ces intérêts ne se manifestent jamais, au moins en notre pleine conscience, qu'en se suspendant, pour ainsi dire, à leur propre idée comme à une entité qui les justifie et les appelle en les surpassant par toute une éternité et par toute une transcendance que nous croyons assurées. Dès que nous ne pratiquons plus, en nous-mêmes, ce rejet hors et « au-dessus » de nous-mêmes, dès que nous pensons : « Cela m'intéresse... parce que cela m'intéresse », ou attribuons à cet intérêt d'autres causes que des raisons, alors il se réduit ou se met en doute, et semble s'échapper, quand on le réfléchit. On cherche alors, en dépit de tout, des valeurs nouvelles, ou une assise plus solide des anciennes.

LE SAGE

L'intérêt n'échappe que lorsque vous le faites fuir en ne vous contentant pas de lui dans le temps où vous le ressentez. « Cela m'intéresse », voilà qui peut être beaucoup parler; « Cela m'intéresse parce que... » voilà qui, à coup sûr, l'est souvent trop, voilà qui est hors du pur intérêt.

LE PHILOSOPHE

Vous avouez alors que l'intérêt ne fait pas la valeur. Car la valeur se situe dans la représentation idéale; tandis que l'intérêt en est un caractère affectif, et, si important soit-il, reste extérieur à ce qui est proprement celle-ci.

Lorsque, d'ailleurs, vous déclarez que les valeurs n'ont pas à être établies autrement que par la constatation des intérêts assez forts pour se donner comme valeurs, vous montrez que vous êtes sensible à la différence de nature qu'il y a précisément entre intérêt et valeur : on constate l'un, on juge établie et fondée l'autre, serait-ce par le moyen de la seule constatation.

Mais quand bien même il vous plairait d'assimiler malgré tout la valeur à l'intérêt, vous ne feriez que confirmer par là mon assertion principale : il n'y a valeur (intérêt) que d'action et pour l'action. La valeur peut privilégier certains *états*; mais chaque fois qu'il y a état où un être ait le sentiment de se porter par son libre effort, il y a *acte*, et donc aussi chaque fois qu'un état est subi avec plein acquiescement, et que l'effort n'est pas tant nul qu'inutile. Ce qui fait l'unité de la valeur, c'est ce qui fait l'unité de l'action : pas d'action sans une valeur qui, pour ainsi dire, la tend; pas de valeur qui n'appelle des actions qui à quelque degré la sous-tendent, dans la mesure même de la netteté avec laquelle on l'aperçoit.

Si par exemple ce que vous appelez le beau a pour vous une valeur, cela signifie, non pas (comme vous disiez) qu'il y ait d'autres valeurs pour vous que celles d'action, mais que le beau appartient pour vous aux valeurs d'action, ou en dépend : car vous agirez de façon à vous procurer l'impression du beau, et mettrez avec assurance dans vos attitudes internes le souci du beau.

A l'intérieur même du domaine de la beauté, il se passe quelque chose d'analogue. Vous me disiez naguère que « l'émotion du beau se suffit à elle-même pour se fonder

et se justifier, à quelque objet qu'elle s'attache ». Je crois pouvoir répondre que le plaisir du beau ne s'attache véritablement à un objet, avec pleine et toute conscience, qu'en s'accompagnant d'une opération intellectuelle, par où l'on compare ce que l'on perçoit avec ce qu'on devrait percevoir d'après certaines règles, et par où l'on donne une valeur universelle — au moins en droit — au plaisir particulier qu'on éprouve ou qu'il est question d'éprouver.

Ainsi, avoir une émotion d'art, soit qu'on crée, soit qu'on admire, c'est aussi faire ou approuver un choix parmi les formes que l'on connaît et que l'on imagine dans le domaine d'art concerné, c'est en exclure certaines, et en faire ressortir certaines autres. Un sentiment ne s'étale jusqu'à tous objets, n'est admis pour relatif aux circonstances en tous points (comme vous l'accepteriez) qu'en s'affaiblissant, qu'en perdant de plus en plus cette conscience de soi et de sa valeur qu'il lui faut posséder pour être vraiment et être pour nous. Plus nettement on connaît comme vous la diversité et l'opposition des règles possibles du beau, le caractère médiat (1) de l'impression d'art, le manque d'évidence et de nécessité véritables qu'il y a dans son rapport avec ses prétextes; moins on peut en recueillir le plaisir dans sa réalité la plus pure, par le plus pur et le plus profond de soi — ou croire s'assurer, hors de tout prestige et au delà du simple *agréable*, d'un sentiment de beauté qu'on éprouve ou qui s'ébauche — sans le faire dépendre (directement ou non, illusoirement ou non) d'un principe général aussi certain que possible. Et ici encore, dénoncer l'illusion éventuelle est faire hésiter l'acte.

Qu'il y ait d'ailleurs ou non dans l'éthique un principe propre du beau, ce n'est pas ce que j'ai à préjuger, ou à examiner dès maintenant. J'ai voulu vous dire avant tout qu'en tout cas ce principe ne peut être indépendant de l'éthique, de même que de lui les beautés prétendues.

(1) « Médiat » : non immédiat, procédant par intermédiaires.

Et revenant à cette thèse générale, j'ajoute qu'à supposer même que quelqu'un ait trouvé en soi, par quelque délibération — ou comme vous diriez peut-être, « par quelque reflet intellectuel d'un état de ses inclinations » — de quoi déclarer qu'il préfère le beau à toute morale, à tout scrupule, à toute règle d'action « et donc à toute éthique », il n'aura pas pris garde qu'il ne fait là que changer de règle d'action, de scrupules, d'éthique, et se croit fondé à le faire; tout comme si (autre exemple) il se mettait à voir le beau seulement dans la morale et sous sa dépendance.

De même pour le vrai : si c'est la valeur qui correspond à « la pensée en tant que pensée », n'oubliez pas que la pensée est action pour qui y respecte une valeur, serait toute l'action pour qui mettrait dans le vrai seul de la valeur. Inversement, la pensée pourrait paraître négligeable, auprès des gestes qui servent plus directement quelque conception du Bien ou en général du bonheur, à des êtres qui seraient à la fois préoccupés avant tout de celui-ci, ou de celui-là, et persuadés que la recherche de la vérité est secondaire, devient même superflue, dès que ce n'est plus une recherche toute particulière et toute technique, appelée et dirigée, en telles et telles circonstances, par leur souci principal.

Ainsi il y a par delà la simple morale une morale constituante qui y assigne telle et telle place. Et c'est elle aussi qu'on se propose de déterminer — de construire ou de trouver — en méditant le problème de l'action.

LE SAGE

Je ne comprends pas votre « ainsi ». Vous avez cité des cas (de possibilité peut-être fort contestable et au reste, selon vous-même, faite en partie d'illusion), où toutes les valeurs s'organisent systématiquement par rapport à l'une d'entre elles : je ne vois pas pourquoi il nous faudrait avant tout imiter cette organisation, ni

pourquoi le problème de l'action nous conduirait à l'entreprendre.

Il n'y a pas de théorie derrière tous les actes et les dispositions humaines; je ne crois pas, non plus, particulièrement intéressant de s'efforcer d'en mettre une; surtout, je ne crois pas qu'on le puisse.

L'unité est souhaitable, si l'on n'en fait pas une oppression de la variété, mais n'existe que par le caractère ou par une habileté, une finesse contenue dans le caractère; encore ne la donnent-ils que comme une harmonie toujours en train de se préparer et de s'établir.

Mais que cette dernière réserve n'aille pas vous apparaître comme une objection suffisante à la recherche, et à la possibilité même, de cette harmonie, à laquelle j'ai tenu à donner dans mes propos la grande importance qu'elle possède en moi et en mes intentions. Vous avez sans doute le vain espoir de trouver parmi les idées une harmonie toute faite, qu'il suffît de considérer pour la voir passer dans la vie; vous ne voulez pas même envisager celle qui se constitue par nos gestes, notre intime aménagement et notre entreprise continue.

« Personne ne peut s'empêcher de vouloir ou de chercher l'unité, ou de penser l'avoir déjà ? » Moi, je vous répète qu'elle n'est précisément accessible que par l'harmonie; et que les conditions peuvent en être découvertes peu à peu, non pas inventées une fois pour toutes, non pas surgir d'une combinaison abstraite. L'unité des valeurs n'est pas ce qui crée les valeurs, c'est, à l'inverse, ce qui se crée à travers elles.

Quant à leur unité formelle (1) et dénomminative, comment y voir le guide que vous cherchez, à part de tous les intérêts très divers où elle se traduit en se partageant ? On ne sait d'ailleurs à quoi cette forme vient s'imposer qu'en interrogeant la vie, et en explorant déjà les différences irréductibles qu'elle apporte et enseigne. Et, de

(1) « Formel » : tout de forme.

même, on ne se mettra sur le chemin de l'unité réelle et personnelle qu'en pénétrant, sans brutalité mais résolument, dans le concret, dans les demi-épaisseurs de la vie, moins transparentes pour la pensée que la pensée la plus pure, quoique en deçà encore de l'inconscience ou de ce que l'on croit viser par ce mot. Devant ces nécessités qu'importe l'éthique ? Qu'importe qu'elle soit ou non « totalitaire » ?

LE PHILOSOPHE

Est-ce vraiment mon obstination à ne pas vouloir comprendre, ou la vôtre, qui me fait vous répéter, moi aussi, qu'on n'entre jamais dans « la région moyenne du tact » que pour se voir obligé par les événements d'en sortir plus ou moins tôt ? Et que, si pour toute imagination et pour toute sensibilité il y a des choses graves, qui correspondent à une conviction plus ou moins fortement marquée dans l'individu, il reste à l'esprit de la ratifier ou non, une fois qu'elle est ainsi évoquée. « Il n'y a de valeur que dans et pour l'action », disais-je ? J'ajoute qu'il n'y a pas d'action par l'effet de la seule sensibilité, dès que l'être possède assez d'esprit pour qu'on puisse dire qu'il ne se confond pas tout entier avec elle.

Ce qui fait le pur de l'action, ce n'est pas le geste, ni même le geste aimé, mais le retentissement de l'adhésion d'un esprit à une certitude.

Est-ce à dire, comme vous le supposez, que je veuille dès l'abord réaliser l'unité de l'action par des exclusions et par une contrainte uniforme ? Je n'ai jamais proclamé que l'unité fût mon but essentiel. Elle ne sera qu'un caractère « formel », je l'accorde, de ce but que j'ignore, ou que, dans le problème de l'action, je suis pour moi-même censé ignorer. Et ce caractère formel, je n'ai pas plus à le rechercher qu'à le fuir : il est acquis d'avance, quelles que doivent être mes conclusions ; que mon idéal doive être l'harmonie qui vous est chère, ou au contraire la dispersion la plus inégale et la plus inconstante parmi

les diverses possibilités de ma nature, etc. Cette unité formelle attachée nécessairement à tout idéal, serait-il celui même de l'inconsistance, par celui qui y croit, diffère de l'unité réelle que vous vous proposez — et que vous pensez que je me propose — d'installer dans les manifestations concrètes de l'individu.

A ce propos, je puis bien vous dire, puisque vous m'y invitez, tout mon avis sur les indications par lesquelles vous jugez avoir défini un procédé unifiant la conduite : il me paraît toujours que vous avez bien plutôt vanté un résultat que montré comment l'on y parvient. « On ne peut montrer comment », répondez-vous, « la finesse ne se définit pas », et vous ne demandez à personne de développer celle qu'il a, si ce n'est pas possible, mais de l'utiliser pour une fin dont il peut du moins s'imprégner, comme vous en êtes imprégné. Vous avez là, encore, une défense bien facile, trop facile : à l'existence d'une difficulté, vous répliquez en affirmant l'existence d'une faculté spéciale et indéfinissable de la vaincre. Je puis cependant vous réfuter d'une autre manière, plus conforme d'ailleurs à ma préoccupation fondamentale.

Par la finesse, l'harmonie, dites-vous ? Et, par l'harmonie, l'unité et le bonheur ? En ce qui concerne le bonheur, je vous ai présenté déjà mon objection : vers lui mes pas et mes gestes peuvent me porter, et des désirs, mais non par là même une volonté et une conviction. Vous n'avez guère répondu, au fond, que par un refus de répondre davantage, que de mon côté j'assimile (vous le comprendrez) à une impuissance, tant qu'il ne se sera pas donné au moins l'appui de strictes pensées. Ce que je veux ajouter concerne l'unité personnelle. Aucun de nous deux n'a proprement établi la nécessité de la réaliser. Mais à supposer qu'il le fallût, l'idée d'harmonie ne pourrait en être, à quelque degré, un moyen, que parce qu'elle sert l'unité formelle à laquelle vous croyez l'opposer.

N'avez-vous pas reconnu, en effet, que cette harmonie est plutôt en voie de réalisation, que jamais définitivement

obtenue ? C'est un idéal que vous maintenez et pour lequel vous luttez : et par cet aspect seul, vous pouvez approcher de l'unité. Car dans la simple harmonie il y a, en tout et pour tout, l'idée d'une unité se réalisant dans une diversité subsistante. Or, ce n'est pas, je pense, par la diversité en tant que telle, que vous comptez faire l'unité. Reste que ce soit éminemment par l'idée d'unité : vous donnez pour solution l'idée de solution !

Mais supposé que l'attachement à une idée puisse aider à unifier notre multiplicité naturelle — et ne prétendez pas réaliser une unité de la personne qui ne soit pas « unité par exclusion », puisque l'harmonie *exclut* toutes les activités qui la contrarieraient — encore faut-il que l'idée unifiante apparaisse nécessaire à l'esprit et se manifeste par des actes en cohérence avec elle. De certain point de vue, il en est bien toujours ainsi pour l'homme convaincu ; mais dès qu'il veut convaincre autrui, cette condition devient importante. Or, non seulement vous ne m'avez pas rendu l'harmonie nécessaire, puisque vous n'avez fait que me marquer comment elle dépend d'une volonté de bonheur qui ne l'est pas elle-même. Mais encore vous m'avez renvoyé, pour instaurer cette harmonie, non pas à l'ensemble de mes tendances particulières pour accorder leurs intensités, ainsi que leur urgence, sans tenir compte de rien d'autre, mais à une hiérarchie toute faite, « que j'aurai à respecter parmi elles, et dont les termes les plus hauts ne devront pas me rendre méprisant des plus humbles ». Dès lors...

LE SAGE

Pardon : les deux attitudes que vous opposez l'une à l'autre ne diffèrent nullement. Une tendance peut consister spécialement dans le freinage d'une autre tendance, ou bien nous apparaître comme supérieure à une autre tendance que le hasard des excitations fait entrer en conflit avec elle. Ce n'est pas sortir de la simple observation des tendances particulières dans leur nature propre, que de tenir compte

de la hiérarchie qu'elles présentent d'elles-mêmes et en elles-mêmes.

LE PHILOSOPHE

Il n'importe guère, pour ce que je veux dire, de discuter ce point. Il me suffit que de telles hiérarchies ne se révèlent à l'individu dans toute leur valeur qu'en se donnant comme intellectuellement fondées, aussi bien qu'en émanant directement de sa sensibilité.

LE SAGE

Mais je nie cela aussi ! Quand on est sûr que quelque chose existe, il est superflu, pour que ce « quelque chose » existe, de « fonder intellectuellement son existence », puisque précisément il existe ; et c'est, en même temps que superflu, parfaitement vain : car croirait-on ne pouvoir montrer qu'elle est fondée, elle se manifesterait comme telle en dépit de tout.

LE PHILOSOPHE

Vous ne prenez pas garde qu'en ce moment même, où vous pensez rejeter ma thèse, vous la confirmez encore en effet. Vous me dites que les impulsions de la sensibilité vous paraissent intellectuellement fondées, et vous me dites pourquoi : elles vous paraissent fondées parce que... elles vous paraissent fondées.

Donc je reprends. Vous m'avez renvoyé, pour trouver les éléments de mon unité personnelle, à un étagement particulier de valeurs et de fins, qui pour moi n'est plus ce pour quoi il se donne, tout le temps que je médite le problème de l'action. Provisoirement, il ressemble au contraire à un échafaudage instable, qu'il dépendra de mon esprit de jeter bas, de transformer, ou de consolider. Tant que l'éthique n'est pas constituée, je ne sais pas si la pensée vaut mieux, doit plus m'occuper, que la digestion, ou la bonté plus que la vengeance ou que l'indifférence, etc., sinon par une expérience imprégnée du préjugé contraire, que je dois maintenant suspendre, sinon sentir hésiter en moi. De sorte que vos recommandations sont

pour moi comme une tentative d'organiser avec du désorganisé ou des fragments d'organisation, et sans autre plan que le désir d'organiser !

Comprenez-vous enfin qu'au plus profond de vous-même vous ne pouvez vouloir que des principes nécessaires pour règles de vos actions ?

LE SAGE

Souffrez que je vous réponde comme vous m'avez répondu, lorsque je vous ai prié de constater qu'« au plus profond de vous-même » vous ne pouvez vouloir que le bonheur : prouvez-moi qu'il me faille appeler « vouloir » et non « désir » ce que vous appelez « vouloir » et non « désir » Admettons — bien inutilement — que je n'aie pas de principe nécessaire, et que j'en désire un : que m'importe et que vous importe, si, comme il vous paraît, je n'ai pas à prendre mes désirs en considération ?

LE PHILOSOPHE

Le vouloir et le désir, tout en ayant des caractères communs, présentent cette différence surtout, que le premier est plus nettement intellectuel, le second plus nettement sensible. L'un marque plus une nécessité que l'on fait sienne, et que *l'on* affirme, l'autre une détermination que l'on reçoit, que l'on subit, et *qui* s'affirme, ou tend à s'affirmer. Et, au moins dans le langage et en tant que principe, un principe est un fait de l'esprit purement. L'esprit travaille à le déterminer dès qu'il le conçoit indéterminé. Il est clair alors qu'on ne peut désirer un principe, mais bien : le vouloir ; de même qu'on ne peut désirer selon lui, mais bien : vouloir selon lui. Et on ne peut vouloir, on ne veut jamais, que ce qui paraît nécessaire, du moins au moment où l'on veut.

LE SAGE

Je n'admets pas votre distinction. On peut *désirer* d'apprendre la mathématique, et l'on peut *vouloir* s'amuser, se nourrir, etc. Et puis il est impossible de délimiter

les « faits de l'esprit » d'avec les faits qui n'en seraient pas.

Volonté et désir portent sur les mêmes objets; le premier mot signifie simplement que le sujet conduira, et se dit qu'il conduira, le désir à son accomplissement, pour autant que cela dépendra de lui et que cela ne contrariera pas d'autres de ses désirs, jugés supérieurs.

LE PHILOSOPHE

Sans doute, mais c'est par cette différence entre ce qui est rendu légitime, nécessaire et actuel et ce qui se propose sans plus, que je sépare l'intellectuel du sensible, aussi bien que la volonté du désir. On ne désire pas le nécessaire, on le veut.

LE SAGE

Je ne vois pas qu'un désir qui triomphe, par sa force propre, sur d'autres désirs, change de nature en même temps que de nom à cause de ce triomphe.

LE PHILOSOPHE

Le fait qu'un désir ait parfois à triompher sur d'autres, au lieu de s'imposer dès qu'il se manifeste, dénote chez nous (au moins apparemment) le pouvoir de tenir nos désirs à quelque distance de nous-mêmes, de cette source d'actions que nous appelons « nous-mêmes ». Et lorsque nous n'usons pas de ce pouvoir, nous avons le sentiment, ou jugeons — comme il vous plaira — qu'en user serait superflu. Le geste que nous ignorons peut être un fait des tendances; l'acte comporte, en plus, un décret attribuant à quelque chose la nécessité intérieure et abstraite que met au jour l'esprit.

LE SAGE

Vous vous obstinez à tenir peu de compte de mes objections; je tirerai pourtant cette fois de vos paroles un aveu dont l'effet sur notre discussion me paraît devoir être décisif : il n'y a pas de volonté sans quelque désir préexistant, ou sans quelque inclination de la sensibilité.

Quand même donc action et tendance seraient d'ordre essentiellement différent, on ne pourrait se mêler de connaître de l'une en rejetant l'expérience de l'autre.

Mais que signifiait alors de me dire, lorsque je vous soumettais le principe du bonheur, qu'aucune tendance ne peut pour vous se convertir en principe ?

LE PHILOSOPHE

Non pas; j'ai dit que force ou tendance, à elles seules, ne sont pas recommandation suffisante.

LE SAGE

Pardon, je crois bien vous avoir rappelé, et je crois bien que nous sommes demeurés d'accord, non seulement qu'il y a en nous une tendance à rechercher le bonheur, mais que cette tendance est toujours et partout triomphante, et se traduit en toutes nos volontés comme en tous nos désirs. Mais si c'est précisément ce triomphe intérieur d'un désir que vous appelez nécessité intellectuelle et volonté pure, vous voilà contraint de reconnaître ce caractère au principe du bonheur, et à toutes les conséquences que nous y avons vues liées.

LE PHILOSOPHE

Vous m'avez déclaré que la recherche du bonheur a lieu même quand on ne se préoccupe pas d'elle ou que l'on va contre elle; qu'on en est dupe quand on n'en est pas complice. Ce peut être là une victoire, mais non un triomphe; il n'y a pas de nécessité intellectuelle pour un fait que l'on ignore, puisqu'il n'y a même pas en lui d'aspect intérieur.

Au surplus, j'admets que le principe de l'action (celui que nous pourrions accepter) doive, s'il existe, nous venir de quelque chose qui le fonde; je n'admets pas que cette origine soit étrangère à la recherche même de l'action, au problème de l'action, au contenu de l'énoncé de celui-

ci; elle ne doit pas être déduite de propositions générales supposées connues par ailleurs.

Il faut que le principe de l'action soit implicite au problème de l'action, et qu'on l'en dégage sans recourir à rien qui ne soit aussi implicite au problème de l'action. Pourquoi ? Parce que de s'adresser ailleurs demanderait une justification, qu'il n'y a de justification que par une valeur, qu'il n'y a de valeur proprement que celle que je cherche.

V

INSTRUMENT D'EXAMEN, PRINCIPE LOGIQUE, RAISONNEMENTS, CERTITUDES PARTICULIÈRES

LE SAGE

La règle suprême de la conduite, la connaissance complète des valeurs, serait donc incluse dans votre formule interrogative : « Que faire ? » ou « Que dois-je faire ? » ? Il y aurait là, et même manifestement, une *affirmation*, et, plus que cela encore, un impératif ? Vous possédez sans doute de remarquables lumières : elles me font défaut, je l'avoue.

Mais avant de vous les laisser employer, je suis curieux de vous faire « justifier » (comme vous dites) l'intervention de ces brillantes facultés mêmes !

Ma méfiance n'a rien qui doive étonner une personne aussi intellectuellement méfiante que vous l'êtes. Supposons en effet que vous parveniez à la solution du problème à partir de lui : il aura fallu d'une part un procédé et un instrument pour accomplir cette extraction, d'autre part une valeur qu'on puisse attribuer à l'un et à l'autre, pour vérifier et déclarer valables cette extraction et le nom de « succès » que vous lui donnerez.

LE PHILOSOPHE

Nous savons depuis le début de notre discussion que cette valeur est la vérité, et que toute pensée s'y soumet dans la mesure où elle est pensée ; et donc tout être aussi qui s'efforce ou se voit contraint de penser. Et puis, chercher quelles sont mes fins ou chercher quelles sont mes fins véritables, n'est-ce pas exactement la même chose ?

Quant aux moyens de reconnaître la vérité et de la dégager, l'exercice de la pensée signifie qu'on les possède ou qu'on croit les posséder déjà.

Mais peut-être voulez-vous dire qu'après mes précédents discours vous ne me faites plus confiance sur ce point ? Vous n'aurez qu'à me montrer mes erreurs.

LE SAGE

Je crains simplement que vous n'employiez mal vos capacités logiques, à force de méconnaître que dans leur emploi même, elles ont besoin d'autre chose que de soi. Il me semble même qu'elles ne devraient pas, du moins par devant vous, se justifier si vite d'elles-mêmes et par elles-mêmes.

Vous n'accepteriez pas de vous entendre dire — selon des paroles pourtant semblables aux vôtres — que « l'exercice de l'action signifiât qu'on en possède le principe » ; ou il faudrait vous prouver la réalité de cette possession.

LE PHILOSOPHE

Il était inéluctable de passer de l'action à la recherche de l'action, dès qu'on voulait se rendre compte de la certitude même de l'action et vérifier son caractère d'action. Il est inéluctable aussi que cette recherche soit elle-même action pour autant que sérieuse, et doive, à ce titre, comme vous le remarquez, avoir sa certitude fondée et son principe. Mais si, tout en étant une action, d'ailleurs elle-même à vérifier ultimement, elle est, d'un autre point de vue, une façon et la seule façon pour nous d'échapper dans quelque mesure à l'action pour la fonder ; si elle en est comme le résidu désormais irréductible, il est clair qu'il n'y a, après cette constatation, qu'à laisser la pensée à ses règles et à sa nature propres qui comportent qu'il en soit ainsi.

On ne peut en effet quitter la pensée pour un mode d'en vérifier la valeur dans lequel la pensée n'intervienne pas. Surtout, l'on ne peut contester cette valeur sans déjà

s'en servir et la servir dans cette contestation même. Recherche réfléchie et pensée sont une seule opération.

Et jusque dans la pensée trouvée et jugée parfaitement suffisante, il y a, pour autant que l'esprit la garde présente et pure, l'effort de s'assurer de cette suffisance par le souvenir de ses raisons, plus même que par le souvenir.

LE SAGE

« Même quand on se pose le problème de la pensée, l'on ne sort pas de la pensée », et cela suffirait à la pensée ? Alors, puisque même en se posant le problème de l'action, l'on ne sort pas de l'action, cela doit suffire à l'action ?

LE PHILOSOPHE

Sans doute, si la notion d'acte était aussi intimement liée au contenu de sa règle, que la pensée à la règle de la pensée. Mais tandis qu'on ne peut penser sans servir la vérité et obéir à la raison, ou croire le faire; au contraire je ne vois pas de l'idée seule d'« action » surgir celle de ce qui en sera la règle pour moi, idée que pourtant l'action exige et que je cherche.

LE SAGE

Mais vous savez que j'ignore, quant à moi, pourquoi elle devrait en surgir; ni ne comprends au reste que la règle de la pensée « surgisse » de l'idée de la pensée. La règle se manifeste dans l'exercice de la pensée, et toute règle d'action au sein de l'action.

Bien plus, je suis de moins en moins éloigné de croire que nous concevons la pensée et sa loi tout différemment.

Pour moi, la « règle propre de la pensée », c'est de ne pas avoir d'autre règle dans son enquête que l'adaptation la plus poussée qu'il se puisse à la plus large part de réalité qu'il se puisse. La présence au réel, extérieur et intérieur, l'attention, l'expérience, le souvenir : tels sont,

je crois, les soucis de qui veut penser vraiment, tels sont aussi les soins dont votre attitude me paraît faire fi, avec toute l'ostentation avec laquelle vous devriez peut-être les manifester au contraire. Ce sont eux qui me paraissent caractériser la raison, ou je ne sais ce qu'est la raison; qui me paraissent appartenir à la pensée, ou je ne sais ce qu'est la pensée !

Mais quelle qu'elle soit, je me déclare autorisé à vous requérir — et par vos procédés mêmes — de rendre compte de ce qu'elle est et de ce qu'elle vaut, de la construire et de la fonder; et j'ajoute que je vous en défie. Vous avez voulu faire table rase de tout ce qui est admis, nier, au moins provisoirement, tout ce qui ordonne, et tout ce qui soutient : pourquoi la raison, distinguée de l'expérience, devrait-elle se trouver épargnée par ce doute général ? Comment la soutenez-vous, et comment ordonne-t-elle ? J'aime déjà que vous soyez contraint de reconnaître que la soi-disant pensée pure ne peut tenter de révolte sans déjà s'imposer des limites et se soumettre à une autorité qui ne peut dépendre d'elle.

Pour ma part, je puis savoir qu'il vaut mieux être logique habituellement, mais je le sais par des considérations d'utilité et d'expérience que votre attitude est de dédaigner.

Sans doute serais-je étonné (encore plus que je ne le suis) si ayant pris le parti de raisonner, de raisonner envers et contre tout, vous eussiez en même temps pris celui de raisonner *mal* : mais aussi n'avez-vous pas réservé toute connaissance de bien et de mal, tout emploi des péjoratifs ?

Ce ne sera pas une réponse non plus, que de défendre l'autorité de la raison par l'autorité de la raison; ou alors la conscience morale, défendue par la seule conscience morale, devait vous suffire. Vous voulez que la morale se fonde sur une logique ? Pourquoi me serait-il interdit de vouloir la logique fondée sur la morale ?

LE PHILOSOPHE

Il n'y a qu'une raison. Diverses morales sont possibles qu'on pourrait s'imposer : en ce sens qu'il y a mille formes d'action entre lesquelles hésite notre choix. Mais pour penser, et donc aussi pour penser la morale, on ne peut que suivre les formes du penser, rien ne se substituant à elles sans qu'il disparaisse : on ne pense pas « avec un souvenir », on ne pense pas avec de l'amour ou de la haine, on pense en plus, ou l'on ne pense pas vraiment.

Mais vous voulez que je définisse ce que j'entends par « penser » ? C'est atteindre ou tâcher d'atteindre dans les idées à un enchaînement nécessaire. La *raison* est le modèle de cette nécessité : rien ne peut se réclamer de la raison, qui ne doive être nécessaire, rien ne peut être nécessaire qui ne soit justiciable de la raison. De sorte que quand je vais dire ce que c'est que la raison, je vous donnerai un juge que vous ne pourrez récuser pour vôtre ; encore que je ne puisse, par là, rien préjuger touchant ses arrêts, supposé que je les ignore. Même lorsque vous déclarez qu'il y a des débats qu'il est vain d'engager, parce qu'il y a des causes jugées sans appel avant même que nous en prenions connaissance, vous *plaidez* pour certaine attitude, que vous affirmez inéluctable. Vous voulez me la rendre nécessaire : c'est attester que l'inéluctable n'est pas encore le nécessaire, quoique peut-être — quoique *sûrement*, puisque vous êtes convaincu — il vous apparaisse immédiatement sous la couleur du nécessaire. Vous ne voyez pas que l'« inéluctable » peut être relatif aux variations de notre courage ou de notre force, et ne reçoit le sens le plus pur de sa notion même que s'il se convertit, par une opération vérifiée, en une nécessité transparente à l'esprit. A moi, c'est le nécessaire qui est vraiment inéluctable.

LE SAGE

Laissant pour plus tard, si besoin est, d'autres objections possibles, je remarque, et c'est assez amusant, que

vos paroles présentes se retournent contre vos paroles de naguère, que vous avez sans doute oubliées.

A vous entendre alors, le problème de l'action était bien inéluctable, et l'inéluctable était bien votre dernier mot. Mais vous apercevez, apparemment, que cette notion, après avoir semblé faciliter la liberté indéfinie de vos discussions, est susceptible de lui marquer des bornes. Et vous ne voulez de cela à aucun prix : comme si vous étiez anxieux de réserver à l'homme la possibilité d'un devoir suprême, ou occasionnel, de se transformer en arbre, en pierre, en nuage, ou même seulement de se trancher un membre ! Il est pourtant bien sûr (ou extrêmement probable) que, ce devoir se présentât-il, même avec évidence, vous n'en feriez rien ; et que vous n'ignorez pas votre horreur de perdre certaines choses, et les joies et les volontés multiples liées à leur existence et à leur possession.

LE PHILOSOPHE

Vous croyez m'attaquer par mes propres paroles ; c'est en reprenant certaines des vôtres, et presque sans changement, que je puis vous répondre : celles par lesquelles vous observiez, il y a quelque temps (mais peut-être n'était-ce qu'un argument de circonstance plutôt qu'une de vos pensées essentielles) que la présence de l'idéal même que l'on n'a pas la force d'accomplir est déjà plus que le néant de son accomplissement. Il n'y a alors rien, jusque dans les plus sinistres ou les plus burlesques exemples, qui puisse me contraindre à simuler une résignation à de prétendues conditions qu'il me fallût examiner d'abord. Je ne suis pas absolument sûr que je me mutilasse ? Du moins ferais-je des tentatives de tentative, sinon des tentatives tout court, et m'accablerais-je des plus vifs reproches. Je ne pourrais devenir arbre ? Du moins pourrais-je m'efforcer d'y penser toujours. J'aurais une vie centrée, dont tous les moments pourraient trouver un emploi justifié et valable ; j'aurais un idéal, et de tout idéal, si bizarre soit-il, on peut au moins tirer

un désespoir de l'atteindre. Je ne me poserais plus le problème de l'action, puisque je l'aurais résolu.

En vaudra-ce, en vaudrait-ce mieux ? Je ne puis encore l'affirmer à partir des seuls résultats acquis de notre discussion : elle ne m'a encore pas fait connaître de valeur, précisément, qui me permette de donner un sens à ce « mieux ». Et contrairement à ce qu'il vous plaît de croire, je n'ai pas dit que l'*inéluctabilité* de certaine recherche fût signe, ou promesse, de la présence de ce « mieux », ou même de sa connaissance.

« L'inéluctable » n'était pas mon dernier mot, mais mon premier ; ce n'était pas mon suprême argument : c'était l'enregistrement du problème que le monde et la vie se trouvaient m'avoir posé ; par ce mot, je ne pensais rien légitimer, je constatais ; je ne demandais aucune obéissance, je notais que tel état était inéluctable et que donc tel autre l'était nécessairement aussi : de ne pouvoir se dégager du problème, de façon réfléchie, qu'en le résolvant. Je ne fixais pas l'avenir en ce qu'il dépendait de moi (c'est l'office de la solution que je cherche) j'énonçais le présent, en ce qu'il ne dépendait pas de moi.

Déjà, lorsque ainsi je disais : « Ceci est dans mon attitude ou dans mes gestes, et donc cela aussi », j'invoquais, il est vrai, nécessité et raison. Mais peut-être vous ferai-je voir que, bien plus, on invoque toujours la raison, même là où on la croirait le moins intéressée, et même quand on la trahit ou qu'on la repousse à dessein. Je vous montrerai dès maintenant que, pour qui prétend penser, elle se fonde bien elle-même, comme vous le prédisiez, mais grâce à une situation très remarquable qui lui permet de le faire véritablement, et qui me permet encore d'user d'elle pour reconnaître ce bien-fondé. Historiquement, la raison ne peut s'introduire sans une matière, un sujet, une proposition ; logiquement, elle est toujours introduite, déjà, dans cette matière qu'elle ne pouvait peut-être secréter, qu'elle pourra dissoudre ou conserver, et que nous pouvons lui demander à elle seule de vérifier

comme existence valable, de développer, de mettre en œuvre, si cela s'avère être possible.

La raison (il est temps que je le dise de manière explicite), n'est pas autre chose en effet que le *principe de l'identité*, d'après lequel « A » est « A » — quel que soit le bloc conceptuel ou l'idée « A ». Et je dis que ce principe a une situation remarquable, en ce qu'il est et la loi de toute vérité particulière (ou prétendue telle), et la vérité au delà de toute vérité. J'oserai le nommer une « *survérité* », c'est-à-dire une position logiquement antérieure par rapport à la vérité — et à l'erreur — dans le sens même de la vérité.

L'identité est dans toutes les propositions (1), vraies ou fausses, et même dans toutes les représentations, tout en paraissant y être, pour ainsi dire, avant ces représentations, ces propositions elles-mêmes. Je puis la tirer de l'énoncé du problème de l'action, aussi bien que de n'importe quoi. Dire « Que faire ? », c'est affirmer, au moins provisoirement, la permanence, de quelque nature qu'elle soit, de l'essence du « Que faire ? » : c'est donc penser le principe de l'identité. On pense toujours le principe de l'identité, quand on pense et quoi qu'on pense; de même que je vous ai montré qu'on pense toujours posséder le principe de l'action, sinon au moment même et dans la mesure où, voulant le réfléchir et le vérifier, on le cherche.

Et tout comme lorsqu'on arrive au problème de l'action,

(1) Pour les pages qui vont suivre, il est rappelé : que la *proposition* est l'énoncé d'un jugement fait sur un objet de pensée pris pour *sujet*; ce qui est dit de ce sujet par la proposition est l'« *attribut* » de ce sujet. (Ce mot a été préféré au mot « *prédicat* » : la distinction de « ce qui est affirmé du sujet » et de « ce qui est impliqué par l'idée du sujet » n'est pas fondée pour le philosophe. Soit la proposition : « La ville X est au nord de Y » : logiquement, il ne faut pas dire que, pour qui affirme, la ville X ne perd rien de soi si Y disparaissait; car elle perdrait précisément (pour l'avenir) sa propriété d'être au nord de Y, et cesserait d'être la même ville X qu'auparavant, sous ce rapport au moins.) Le *verbe*, mot qui marque l'affirmation — l'attribution de tel caractère au sujet — n'est à la vérité, pour le philosophe, que le seul mot « est », explicitement énoncé ou non. Ainsi, « Tu n'as pas menti » équivaut à : « Toi (l'être que j'ai en ce moment en vue) est certain être n'ayant pas menti », énoncé où les trois éléments formels apparaissent mieux; « Il pleut » = « La pluie est présente »; ou encore « Le présent est à la pluie »; « La chaise n'est pas dans la chambre » = « La chaise est certaine chose non située dans la chambre » etc.

on ne peut le refouler qu'on ne l'ait résolu, on ne peut avoir pris conscience du principe d'identité sans l'accepter pleinement, le nier sans faire perdre leur sens à toutes les paroles, et à la négation même.

LE SAGE

Pourquoi appelez-vous « raison » la connaissance du seul principe d'identité, comme si ne nous étaient pas évidents d'autres principes, beaucoup plus utiles à la conduite du raisonnement ?

Raisonner, est-ce donc toujours dire « A est A », et non, plutôt, passer de A à B ou à C ? Les principes rationnels sont ceux qui permettent ce passage et qui le contrôlent. Nous les connaissons par expérience; et la raison (la plus pure) c'est pour moi cette partie spéciale de l'expérience grâce au souvenir et au souci de quoi nous pouvons, par des règles générales, tirer d'une proposition tout ce qu'elle comporte, et de plusieurs propositions une conclusion sur un sujet déterminé, ou la conclusion qu'il n'y a pas de conclusion.

Et s'il se trouve, parmi les moins importants à cet égard d'ailleurs, un « principe de l'identité », encore est-il soumis à cet autre principe, suprême celui-ci : l'expérience, à laquelle vous ne voulez pas vous soumettre vous. Il n'y a de nécessité logique que parce que nous éprouvons cette nécessité réelle, cet inéluctable d'où nous ne nous dégageons jamais, et dont on ne « fondera » jamais une partie (si l'on éprouve le besoin singulier de ce faire) qu'en montrant, ou plutôt en découvrant, en ressentant, qu'elle en fait précisément partie, et en comprenant que le mot « fonder » ne peut avoir d'autre sens.

« A est A » est une proposition vraie, mais au même titre que toutes les propositions vraies; je ne sais pas ce que c'est que votre « survérité ». « A peut ne pas exister ? » Qu'importe ? Mille propositions vraies sont possibles, qui contiennent des notions de choses qui

n'existent pas : ainsi la proposition par laquelle on déclare former la notion de telle de ces choses.

« A est A » est une proposition vraie, parce que nous la vérifions sans cesse. Mais la même expérience qui la vérifie nous en limite la portée; la même expérience qui nous offre des objets dont chacun peut dans quelque mesure être considéré ou représenté à part (comme doué d'une *identité* originale) nous les offre aussi comme multiples et changeants. C'est-à-dire qu'elle nous les montre aussi comme constitués par des aspects, qui, tout en leur appartenant, appartiennent à un *eux* différent d'eux-mêmes, non exclusivement attribué à eux; ensuite comme se perdant et se dissolvant dans le devenir de telle sorte, que nous ne les fixons par nos images et concepts qu'en les trahissant par cette fixation. Fixation qui est ainsi non seulement erronée — encore, je l'avoue, qu'indispensable — mais assez illusoire, puisque le sens que nous donnons à nos concepts et à nos mots varie insensiblement avec la variation de nos souvenirs, de nos aventures et de nos impressions. Bref « A est A, mais A est B et C et F... », nous enseigne l'expérience de notre perception et de nos idées, « et A devient A', A''..., M, M'...; B et C deviennent B', B''..., N, et C', C''..., P, etc., ainsi à l'infini ». Pour qui ne voudra s'armer que de règles et de concepts, l'expérience se dispersera toujours en poussière, comme la personnalité. Pour penser le plus raisonnablement, c'est encore de la finesse qu'il dépendra de limiter en chaque occasion la division des concepts suivant les fins proposées; comme, du reste, de régler l'intervention de toutes les facultés et de tous les principes.

Les principes ne s'emploient jamais tout seuls, tandis que la finesse, en s'employant sans se préoccuper d'eux, les emploie par là même, et dans leur juste usage. Mais alors, vous le voyez, non seulement vous n'avez pas encore « fondé la raison », mais l'eussiez-vous fondée, vous devriez cette fois établir l'autorité de la finesse elle-même, instrument de toutes les réussites et de toutes les fins.

Or elle est l'adaptation délicate de toutes les tentatives (intellectuelles ou autres) à leurs conditions; elle n'est pas un principe qu'on puisse voir du dehors, mais cela même qui nous conduit à de tels principes et qui nous invite à en sortir pour les utiliser. Donc pour vous aucune échappatoire : vous devez ou bien reconnaître sa valeur, sans en donner ou en exiger ce que vous appeliez « les titres », et reconnaître qu'il y a un ordre de choses où il n'en faut pas demander — de la même humble façon que vous avez admis la valeur de la vérité — ou bien la mettre en doute (comme toutes les réussites), et votre doute aussi, et l'existence de votre problème, bref vous condamner au silence.

LE PHILOSOPHE

Que d'objections ! Je ne sais trop à laquelle répondre d'abord. Faut-il que je m'explique à nouveau sur la valeur que j'accorde à la vérité ? Je me place au point de vue de ce qu'il y a d'individualité, et même de solitude originelle et définitive dans la pensée en exercice, et je dis que *vérité* n'est autre que le nom de la pensée qui se pose, et en tant qu'elle se pose. Je ne crois pas quelque chose parce que c'est vrai; c'est vrai pour moi parce qu'il me paraît que je ne puis pas ne pas le croire. L'erreur, c'est le nom d'une ancienne pensée que je ne pense plus comme je la pensais, parce que je ne peux plus la penser, ou bien d'une pensée étrangère que je ne peux pas prendre à mon compte.

Qu'est-ce qui règle, c'est-à-dire doit régler, ces possibilités et ces impossibilités intellectuelles ? Ce que vous nommez la finesse ? Mais ce serait dire alors que la finesse fût dans toute pensée, et ne répugnât nullement à l'emploi des concepts : deux propositions qui, je crois, ne sont guère des vôtres.

LE SAGE

En parlant de la finesse, il faut moins que jamais trancher par « oui » et par « non », mais distinguer par

« plus » et par « moins », et, généralement, plutôt indiquer que marquer. La finesse ne s'oppose pas à la pensée : elle s'en sert et la sert. Une proposition sera d'autant plus valable et plus utilisable pour tel et tel but, que plus de finesse l'aura inspirée, et non pas (ordinairement) que plus de conviction l'aura accompagnée.

LE PHILOSOPHE

Je crois que l'individu ne s'attribue sur un point de la finesse, quand il le fait, qu'à mesure qu'il est déjà bien convaincu. Et si, dans le cours de sa pensée, il se trouve fondé à admettre une proposition, ce n'est pas parce qu'il se dit de manière générale qu'il possède de la finesse. Pas plus certes qu'il ne peut s'appuyer consciemment, pour se convaincre, sur le fait même de sa conviction. Non, notre pensée se porte, pour s'assurer et, par là, pour exister, pour ne pas redevenir une image du rêve continu et divers où nous puisons et nous évanouissons tour à tour, au principe et à la règle de la raison. — Mais vous dites que celle-ci est employée tantôt valablement et tantôt non, et qu'il y a au delà d'elle certain degré de finesse, plus essentiel à la certitude que la raison même, grâce auquel seul elle peut valoir, et qu'il me faut justifier ?

Je réponds, d'abord, qu'il ne peut être pour vous-même autre chose que cette partie la plus reculée de l'esprit — ou de la sensibilité — devant laquelle l'analyse s'arrête (comme s'arrête enfin l'analyse de toute réalité) et qu'il ne se définit guère que par cet arrêt. Or je ne puis avoir ici à fonder ce qui nous est à tous deux inaccessible ou inconcevable, mais bien ce qui est connu : les principes de la raison.

Surtout, si la raison est fondée, je ne vois pas que son emploi dans la pensée (qu'elle seule d'ailleurs caractérise parmi l'ensemble de la conscience) ne le soit pas suffisamment aussi par là même. Je ne comprends pas que j'aie à justifier les moyens éventuellement particuliers à cet emploi, ni seulement à en rendre compte. Une fois que

la raison est fondée, nous pouvons tout au plus discuter de son accord ou de son désaccord avec tel ou tel raisonnement : et à cela vous me trouverez disposé.

Or, je maintiens avoir fondé la raison, en montrant que rien n'est plus fondé que le principe de l'identité. Vous objectez que si l'expérience nous le donne à connaître, elle nous donne aussi le changement et la diversité à côté de lui, c'est-à-dire en manifeste les limites, le caractère incomplet, et du reste le manque général d'emploi.

C'est alors que vous ne concevez pas ce principe dans le sens qui est pour moi le sien. Il n'est pas engagé dans l'espace ou dans le temps, il ne décrit pas les événements et les choses, il se situe, pour ainsi parler, dans cet instant le plus instantané qu'aucun instant n'efface et où se construit tout entier le monde de l'intention du discours. A est A, si vague ou si fugace ou si manifestement impossible que soit la réalité ou l'idée de A. Lorsqu'une pensée particulière se pose, elle possède en soi, comme posée avant elle et lui permettant de se poser, l'identité qu'en fait la pensée ne commence ni ne cesse de poser, parce qu'elle la pose toujours d'une façon actuelle et par un acte qui ne se peut, pour elle, distinguer du sien propre.

Nous allons retrouver la « survérité » en étudiant la multiplicité et l'attribution des aspects, et les autres « évidents » principes (corrélatifs à la possibilité de celles-ci) après avoir tout d'abord réfléchi sur la notion même, et la plus générale, de l'évidence et de l'expérience. Ces deux idées ne diffèrent guère, me paraît-il, qu'en ce que la première est plutôt d'ordre intellectuel, la seconde d'ordre plutôt sensible. L'une ou l'autre, ou toutes deux, feront seules la force véritable de toutes les objections que vous pouvez ou pourrez m'opposer. Or l'une et l'autre ne peuvent être pour nous sans que l'identité soit d'abord en elles pour nous. Toutes choses, l'évidence et l'expérience même, et toutes fantaisies, sont logiquement elles-mêmes avant qu'elles soient. Car dire qu'elles sont est

déjà un jugement, et il faut bien qu'avant que ce jugement soit prononcé, elles se trouvent, pour ainsi dire, suspendues entre l'être et le non-être, et que pourtant elles soient elles-mêmes pour être jugées.

LE SAGE

Si je disais que les choses existent avant d'être elles-mêmes, je crois que je vous donnerais là une réponse qui, dans sa bizarrerie, serait encore moins bizarre que la vôtre cependant, car plus proche de la vie réelle de l'esprit, et de la réalité tout court. Vous ne nierez pas que de bien des points de vue celle-ci ne lui apparaisse toujours comme une donnée indépendante de lui dans son principe et dans son essence. Même pour l'assimiler totalement à soi, par quelque système doctrinal fantasque, au lieu de surtout s'assimiler à elle, il doit bien l'accepter comme donnée et matière du travail qui le définit. Est évident, dans l'évidence, est éprouvé dans l'expérience, non pas tant le fait qu'il y a alors évidence ou expérience, que celui de quelque chose de particulier qui est évident ou expérimenté. Et ce « quelque chose » s'impose à l'esprit avant même qu'il réfléchisse au mode suivant lequel il le reçoit, et sans que cette réflexion ait, au reste, le plus souvent lieu.

De même et plus généralement, l'identité pure, dans le monde comme dans l'esprit — et dans l'esprit parce que dans le monde, ou en tout cas indivisiblement — cela n'existe pas : il n'y a d'identité que de quelque chose. Je m'étonne d'avoir à vous rappeler à d'aussi simples constatations.

LE PHILOSOPHE

Dans le monde comme dans l'esprit — et dans le monde par le fait même que c'est aperçu par l'esprit, ou en tout cas indivisiblement — il n'y a pas de chose, ni même de manque de quelque chose, sans identité de cette chose avec soi.

LE SAGE

Quoi ! « Avant » d'exister ou de ne pas exister ? Nous pourrions continuer longtemps ce petit jeu, vous insistant sur l'identité de toute notion, moi sur le réel sans lequel il n'y a pas d'identité. Mais je me fais fort, non seulement de n'être pas le premier lassé, mais de dénoncer l'équivoque grâce à laquelle vous croyez atteindre à une loi portant jusqu'au delà du réel.

En effet, le jugement d'existence, s'il ne suppose pas l'existence de ce sur quoi il va porter, suppose du moins l'existence du concept. Et c'est à l'existence conceptuelle, à celle même de l'impossible, que le principe d'identité peut s'appliquer — si l'on tient à la faire se redoubler par lui. L'impossible, envisagé autrement que comme concept, n'est pas lui-même assez quelque chose pour qu'il puisse s'y passer ou ne s'y passer rien.

Pour que vous en veniez à dire que A est A, il faut bien que d'abord A vous ait été présent de quelque manière : vous ne pourrez rien là-contre. Cessez, je vous en prie, d'éliminer de tout objet réel sa réalité même, et de n'en retenir que le fait de notre possibilité de jouer avec ses reflets sans les regarder presque.

LE PHILOSOPHE

Vous préparez, me semble-t-il, la réfutation de votre propre thèse par la façon même dont vous affirmez que certaines réalités, différentes de propositions, et non-immédiatement incorporées à des propositions, sont logiquement antérieures à toute proposition et à tout principe les concernant.

Vous avez été, en effet, amené à distinguer existence conceptuelle d'une part, existence réelle d'autre part : cela ne vous permet déjà plus d'invoquer le fait « brut » de la présence de A ou de B. Vous ne pouvez plus dire « A est » ou « B est » sans savoir que ces expressions n'ont de sens précis que si l'on sous-entend : « B est

réellement » ou « conceptuellement », selon les cas. Protesterez-vous que « B est » signifie toujours pour vous une existence *réelle* ? Que l'existence conceptuelle même ne doive son nom qu'au caractère *réel* de l'acte de supposer et de concevoir, momentanément impliqué par toute idée dont on s'occupe ? Il n'en restera pas moins — et ceci me suffit pour ce que je vais dire — que vous aurez reconnu déjà la coïncidence du prétendu fait brut avec un jugement du type « A est B ». La « présence de A » laisse place à deux jugements : « A est réel », « A est conceptuel seulement », entre lesquels la seule présence de A n'assure pas le choix.

Mais, bien plus, la présence de A est elle-même l'affirmation attributive « A est présent ». La simple sensation et l'image ne sont pas encore la présence à la pensée : il faut que l'attention les fixe et que l'esprit les organise plus ou moins suivant un concept ou une combinaison de concepts et de propositions préformés, bref la lie à la pensée, et par des liens que celle-ci (illusoirement ou non) reconnaisse pour intérieurs à elle-même, si elle les réfléchit.

M'objectez-vous que la pensée s'échappe à elle-même pour recevoir ses propres éléments, je vous rappelle qu'à nous ces éléments sont déjà donnés dans le domaine de la question éthique dont nous discutons aujourd'hui. Je n'ai d'ailleurs en ce moment à rechercher, ou à montrer vérifié, que le principe grâce auquel la pensée parvient à se poser purement. J'arrive donc à la relation attributive, démarche la plus générale de la pensée (1).

Vous prétendiez que la possibilité de cette relation limitait l'empire du principe d'identité, et devait déjà m'empêcher de le confondre avec la raison tout entière. Or, d'abord, je ne vois pas que la proposition « A est B » diminue l'évidence de l'identité de A, de B, avec eux-mêmes. Mais je ne vois pas non plus qu'une telle propo-

(1) Voir page 132, note.

sition s'impose par elle-même. « C'est une expérience particulière qui peut l'imposer ? » Mais cela même admis, la question reste : comment se fait-il que nous puissions penser que l'expérience nous impose « A est B » ? Si A n'est pas exactement B, ne coïncide pas avec B, la même expérience ne nie-t-elle pas aussi que A soit B ? Et si A est exactement B, n'aura-t-on pas simplement répété le principe d'identité ?

Je résous effectivement la difficulté en disant que la proposition, que toute proposition (« un et deux font trois », « Le soleil se lève à l'Est », etc.) n'est acceptée et pensée comme valable qu'en ce qu'on y pense le principe d'identité, est donc irrationnelle et inacceptable en ce qu'elle lui échappe, loin qu'on puisse alors se servir d'elle comme d'une raison contre lui.

Si, par exemple, je dis : « Le chien a quatre pattes », d'abord il est clair que je n'entends pas dire que le chien ne soit pas chien, ni ensuite que le chien, que l'idée « chien » soit en tout et pour tout un être à quatre pattes et se confonde avec l'idée d' « être à quatre pattes ». Non, cela veut dire : « Le chien est un être qui fait partie de telles et telles classes, dont l'une est celle des êtres à quatre pattes, ou un être doué de certains aspects, dont l'un est d'avoir quatre pattes. Mais si ce n'est pas une simple définition de mot — c'est-à-dire une proposition arbitraire — je sais déjà tout cela en me représentant le concept de chien.

De même, si je dis : « Ce chien a trois pattes », il est clair que le fait d'avoir trois pattes étant un des aspects par lesquels l'être envisagé est précisément *ce* chien, et par lesquels je puis maintenir son identité sous mon regard pour en parler, je ne sors pas, dans cet exemple encore, de l'application du principe d'identité. Ou du moins mon intention profonde, celle qui permet leur justification logique, quand je pense de telles propositions, est de ne pas sortir du principe d'identité. J'en sortirais, mais par une contradiction, si, sous les mots « ce chien »

je me représentais un être à quatre pattes pour l'affirmer ensuite n'en avoir que trois.

Passons enfin au cas, où, étudiant ce que j'ai appelé chien, je découvre de mes yeux qu'il « possède tel organe » que j'ignorais qu'il eût. Le concept de chien auquel j'attribue cette propriété n'est pas celui qui ne la possède point : il n'est donc plus le même que celui auquel je ne la connaissais pas. De sorte que dans l'intention de la proposition nouvelle par laquelle j'exprime ma découverte, j'énonce le principe d'identité, et rien d'autre.

Ainsi, à proprement parler, il n'y a pas de relation d'après laquelle A soit B. Elle n'apparaîtrait que pour un esprit qui, revenant sur ses démarches, prendrait les concepts et les symboles qu'il a liés, dans un autre sens que celui qu'il leur donne en les liant, et en découvrant leur liaison. Et comme tout cela vaut pour tous les énoncés de toutes les découvertes, tant logiques que sensibles, il s'ensuit qu'il ne peut y avoir comme principe suprême du raisonnement que le principe d'identité.

LE SAGE

Il s'ensuit le contraire, me semble-t-il. Vous oubliez les propositions et les conclusions découvertes elles-mêmes : pour y arriver, il ne suffit pas de se dire « A est A », il faut orienter tous les procédés dont on dispose suivant la situation et les conditions particulières où se définit telle recherche entreprise. Ce grand principe est-il quelque chose de tout « conceptuel » et de tout logique, ou est-il tout « sensible » ?

Outre que le premier aspect rentre dans le second et s'y retrouve, toute découverte est, à la vérité, l'un et l'autre à la fois, par cela même qu'elle est *une certaine* découverte. Car tout élément ou tout groupe de notre représentation, de la moins à la plus consciente, est, en dépit de vos séparations, à la fois image et concept :

Concept, en ce que l'image, pour apparaître, s'associe à d'autres images et idées, qu'elle éveille; ou plutôt dont la

liaison avec elle contribue à son sens et à ce qu'il comporte de généralité.

Image, en ce que le concept ne peut être saisi que grâce à la possibilité d'une vision ou à la disponibilité d'un procédé, qui fixent quelque frontière entre d'autres concepts que le premier contient et d'autres encore où il est contenu, suivant certaine structure plus ou moins familière, suivant même une figure ou une sorte de figure.

Image et concept se pénètrent, comme diversité et cohérence. La *cohérence* est cet aspect de la diversité en vertu duquel une recherche peut s'orienter spontanément et implicitement, et une découverte, une fois faite, s'organiser, s'énoncer et se vérifier explicitement. La *diversité* elle-même, la nouveauté des rencontres, la possibilité de localisations dans les domaines de pensée, est d'autre part, bien entendu, une des conditions de la découverte particulière, et de toute la recherche.

(Notons que ces stades de la recherche à la vérité s'enchevêtrent, puisqu'elle comprend, avant la découverte même, les nombreuses découvertes d'intérêt secondaire, qui, nouvelles ou anciennes, composent le domaine où l'on chemine, et le chemin; et puisque la vérification est une partie de la découverte et aussi une nouvelle recherche.)

Or, dans tous ces stades, l'adaptation que la pensée consiste à chercher de la nature — de ce qui est et de ce que l'on est — à un but, et d'un but à la nature, ou, si vous voulez, des données aux problèmes, et des problèmes aux données, exige que nous scrutions nos concepts et nos sensations, mais non pas en tant que concepts et suppositions, ni en tant que sensations et apparences : en tant, au contraire, qu'ils apportent de la réalité, comme toujours ils en apportent à la croyance, lorsqu'ils se trouvent disposés et considérés sous le biais convenable.

Qu'on raisonne bien ou mal, le raisonnement véritable s'opère au niveau de cette réalité, c'est-à-dire de ce contenu imagé des concepts et conceptuel des images, au sujet duquel on ignore ou l'on oublie qu'on passe à

travers eux et elles pour le regarder. Lorsque, en particulier, on donne aux concepts, en tant que concepts, leur plus grande consistance d'objets par le fait de les étudier comme tels (c'est ce qui a lieu dans toute logique), d'une part on les rend plus sensibles, d'autre part cette étude emploie de nouveaux concepts, que l'on n'étudie pas, et dans le rapport desquels la vraie logique s'exerce qui ne s'énonce pas.

Mais même si vous voulez n'envisager maintenant que celle qui s'énonce, c'est-à-dire la partie la plus stable, la moins spéciale et la moins vivante (toujours en usage sous la même forme) de cette vivante logique qu'est l'intelligence, et que caractérise une possibilité indéfinie de spécialisations (proprement « intellectuelles » ou non), vous devez reconnaître que la logique retient encore, ainsi réduite, le double principe de diversité et de cohérence comme condition universelle du raisonnement, comme loi du monde et d'elle-même.

En quoi consistent en effet les opérations auxquelles vous croyez devoir réserver l'attribut de « logiques » parce que la raison s'y manifesterait tout entière au lieu seulement d'y jouer — et que vous ne pouvez distinguer de la recherche globale qu'en les plaçant et en les réfléchissant à part d'elle, les rendant, si j'ose dire, *inopérantes*, au lieu de les vivre dans leur effort ? Elles consistent à exprimer les résultats successifs à l'aide des données, à organiser, à composer les uns et les autres avec l'ensemble du savoir déjà acquis dans leur domaine conceptuel, ou à établir dans quelle mesure cela est possible dans le cas où l'on se trouve. Ainsi reparaît clairement le principe de la cohérence dans la diversité. Je dis : « dans la diversité », parce que non seulement elle est la matière donnée du raisonnement, mais elle fait le fond de cette impression de progrès, de bond d'un degré à l'autre de la richesse des inclusions conceptuelles, cette impression sans laquelle il y a peut-être des vérités, non jamais raisonnement : la cohérence est autre chose que l'uniformité.

Or d'une part je constate que vous négligez le jugement fondamental qui introduit dans chaque raisonnement la diversité comme réelle. Il est plus, me semble-t-il, que le néant de toute raison. Et surtout si on le considère non pas comme l'affirmation de l'identité de deux termes, ainsi que vous vous plaisez bizarrement à faire pour toute proposition, mais — selon le sens qu'il se donne — comme une introduction effective et valable de la diversité. D'autre part, vous ne rendez pas compte, par la seule identité, des règles de la cohérence, d'après lesquelles il n'y a pas de raisonnement dans une suite de mots, de propositions sans rapport les uns avec les autres, ni dans une suite de résultats prétendus qu'aucune déduction n'enchaîne ou ne classe; vous ne rendez pas compte, en particulier, des règles d'après lesquelles l'affirmation contraire d'une affirmation vraie est fausse, et, si de deux propositions ou de deux hypothèses contradictoires (1) l'une est fausse, l'autre est vraie, ou, si l'une est vraie, l'autre est fausse. Vous n'avez pu montrer ce que vous jugez être la suprématie du principe d'identité, qu'en employant, sans le savoir, ces règles qui n'en dépendent guère, et que vous ne pourrez y ramener elles-mêmes que par des artifices où elles interviendront encore et que je dénonce par avance.

Mais bien plus, je ne vois pas que vous m'ayez énoncé la moindre règle logique, ou que le principe de l'identité en soit une. En effet, vous n'avez pas donné de moyen pour distinguer un raisonnement vrai d'un raisonnement faux; ou plutôt (car vous n'avez rien dit du raisonnement) pour distinguer un jugement vrai d'un jugement faux. Vous avez voulu analyser toutes les croyances à la fois, vous avez partout reconnu le principe d'identité, et les avez dès lors justifiées toutes ou aucune. Que quelqu'un soit convaincu que les hommes sont des oiseaux, vous

(1) Sur les mots « contraire » et « contradictoire », voir remarques plus détaillées *infra*, pages 150, 153 et suivantes.

direz gravement : « S'il pense cela, c'est bien qu'il croit que les hommes sont identiquement des oiseaux : il se soumet donc au principe d'identité par cette affirmation qui y est rebelle en apparence pour qui n'est pas du même avis. » (Même s'il dit des phrases non cohérentes avec la première, ou dissonantes entre elles, vous n'aurez aucune ressource pour le convaincre qu'il se trompe.) Et vous me reprochiez, je ne sais plus quand, d'employer des arguments trop faciles !

En vérité, ce n'est pas la « soumission au principe d'identité » qui fait l'essence de la proposition attributive — surtout quand elle présente tant soit peu d'intérêt — mais l'identification toujours partielle de deux concepts posés par ailleurs. Vision nouvelle qui les enrichit tous les deux et que l'identité n'explique pas, pas plus qu'elle n'explique rien. Or cet enrichissement que produit la découverte de l'attribut et qui se réduit dans la simple logique à l'explicitation, vous le portez au compte du sujet même auquel il va être attribué, et avant qu'il le soit ! J'ai dit que vous n'aviez pas parlé du raisonnement ? J'aurais dû dire que vous l'aviez supprimé !

Vous arguiez, il est vrai, de ce que, si l'on pose d'emblée A comme différent de l'attribut B qu'on va lui donner, et comme ne le contenant pas déjà, il est contradictoire qu'on le lui donne, qu'on dise qu'il le contienne.

Mais qui vous oblige à figer les concepts dans une précision immuable qu'ils n'ont jamais pour l'intelligence en exercice ? Qui vous oblige à les multiplier chacun en autant de concepts qu'il y a de nouveaux attributs possibles, et à vous empêcher ainsi vous-même, à cause de la différence de ces concepts entre eux, de passer de l'un à l'autre suivant le procédé réel du raisonnement ? Non, A, qui est B, n'est pourtant pas absolument identique à B, même complété par l'expression des sous-entendus — l'intérêt des jugements est d'ailleurs ordinairement dans ce qu'on ne sous-entend pas, ou en tout cas dans ce qu'on indique ou qu'on désigne de quelque manière —. Non, je

ne me mets pas à parler d'autre chose et encore d'autre chose quand j'énonce plusieurs propositions au sujet du chien, et surtout quand elles sont liées par une déduction : c'est toujours du même chien qu'il s'agit. Le chien, c'est-à-dire un contenu de concept qui ne m'est jamais entièrement et définitivement présent ou donné, ni surtout n'est par moi réfléchi avec tous ses attributs, mais qui — outre qu'à tel et tel moment il ne m'importe que par tels et tels d'entre eux — n'a besoin, comme tous les objets, pour « se maintenir sous mon regard », de rien de plus que d'un noyau imagé entouré d'une masse conceptuelle légèrement indécise comme lui, que chacune de mes pensées sculpte à sa manière; tout en en respectant, et même *parce* qu'elle en respecte, les caractères et le schéma propre qui suffisent pour que je le distingue parmi les autres concepts.

Bref, si le raisonnement était, dans sa perfection, quelque chose de tout fait que nous n'eussions qu'à contempler sans aucun mouvement de l'esprit, peut-être votre conception du rôle de l'identité aurait-elle plus de sens, je le veux bien (encore que je ne sache toujours pas *ce* qui fût identique dans ce parfait raisonnement, ni en quoi il y eût là raisonnement). Mais il est bien sûr que le principe d'identité ne constitue le fond ni du raisonnement *réel* le plus vrai ni du moins vrai, et ne donne pas la *raison* qui permette de distinguer vrai et faux.

Ces deux considérations me font m'étonner encore, m'étonner une dernière fois (car je suppose que vous ne m'en laisserez plus sujet) de vous entendre confondre ce principe avec la raison tout entière.

Ou bien, en vertu de quoi décernez-vous ce nom de « raison » ? Que pensez-vous qu'il ajoute ? Signifie-t-il une évidence particulièrement forte, intervenant dans toutes les autres ? Je vous ai déjà prié de remarquer qu'alors *toutes* les règles logiques, et même, de manière générale, diverses vérités d'ordre sensible pourraient être appelées « raison » également. Ce fait par exemple, que nous n'accé-

dons à aucune vérité sans une expérience intérieure et extérieure à la fois, avant laquelle cette vérité n'était pas prévue (quoiqu'elle pût se trouver en nous préparée); car la prévision aurait-elle eu lieu, elle n'eût pas été autre chose, dans sa certitude, qu'un cas d'expérience.

Qu'une intelligence individuelle soit ou ne soit pas en possession de la règle générale de la recherche du vrai, il est tout aussi inutile de la lui donner : tantôt parce que c'est vain, tantôt parce que c'est superflu. Mais si l'on se pique de l'énoncer, on ne peut, je crois, que s'en tenir à cette recommandation : d'être attentif à la réalité, à ce qui apparaît comme réel, immédiatement, successivement.

Attention à la réalité, tels sont les derniers mots, aussi bien que les premiers, de la logique comme de la science de l'action.

LE PHILOSOPHE

Vous m'opposez, en somme, que l'expérience du vrai, de la réalité, est seule l'expérience de la réalité, la connaissance du vrai; que seul le réel est réel; qu'il n'est pas nécessaire de sortir de cette vérité pour la fonder ?

Mais est-ce que vous ne voyez pas que je suis entièrement d'accord avec vous sur ce point ? Ne suis-je pas, irai-je jusqu'à dire, plus de votre avis que vous-même, puisque je me fixe dans la réflexion du principe qui seul peut le fonder et même le constituer à vos yeux, et que pourtant vous répugnez à regarder en face dans son entière simplicité ? Je sais ce que je sais ? J'éprouve ce que j'éprouve ? Bien sûr. Dans de telles déclarations, que le sens de leurs termes soit, ou non, bien établi, toute la vérité, toute la raison se manifeste avec éclat.

Mais j'allais oublier que vous me contestez l'emploi de ces mots « raison » et « vérité », parce que, selon vous, je dispose arbitrairement du premier, et du second indistinctement. Je m'en vais donc vous dire comment je conçois l'emploi du mot « raison », et comment même le

principe de cette conception est déjà le principe d'identité et l'indique comme essence de toute vérité du raisonnement, indépendamment de ma démonstration précédente. De même que je vous avais montré, en un ordre inverse et par une considération qui aurait dû vous suffire, que toute vérité indique la raison et ce qu'elle est précisément.

Si, sans même supposer le connaître, j'appelle « principe de la raison » ce qui me fera attribuer le nom de raison à tel ou tel principe, j'atteste déjà que je crois avoir à fonder — ou à empêcher — toute démarche de l'esprit que je ne crois pas être fondée, et qu'une démarche que je crois ne pas avoir à fonder me paraît déjà fondée. La raison, c'est le nom de ce qui fonde, et de ce qui doit assurer de ce qui fonde.

« Pourquoi fonder ? » direz-vous. Parce que demander pourquoi fonder c'est encore vouloir fonder. Mais nous retrouvons donc le vieil argument et le grand ressort qui nous a contraints, certaine situation étant donnée, de nous poser le problème de l'action, et de le garder posé; et nous voyons qu'en nous soumettant à la raison — quelle qu'elle soit — après avoir posé ce problème et remis tout en question, nous n'accomplissons aucun acte essentiellement nouveau que nous ayons à fonder spécialement. Le principe de la raison est ainsi une exigence intérieure à notre esprit plus que toute autre, toujours plus ou moins réfléchie si elle peut l'être et si esprit il y a, toujours renouvelée, vraiment inébranlable logiquement.

Ce principe se confond avec celui en vertu duquel toute vérité, pour être précisément telle, doit être, avec une autre vérité déjà admise, dans un rapport qui rende compte pour nous de l'une par l'autre, ou qui nous rende compte, éventuellement, du fait qu'il n'y ait pas à en rendre compte, en tout ou en partie. Dire qu'une affirmation est fondée, c'est dire : « Tel fait m'était déjà présent de quelque manière, je ne fais que le maintenir sous mon regard. » Le principe de la raison, c'est ainsi déjà toute

la raison, et la raison c'est l'identité; réciproquement, nous avons vu que le principe d'identité satisfait au principe de raison.

Objecterez-vous que si le principe de la raison indique quelque chose de la nature de la raison, ce soit d'abord « l'universelle cohérence » et la diversité que vous en jugez inséparable; et qu'entre cohérence et identité il y ait un intervalle logique que je ne puisse franchir ? Je répondrai à mon tour qu'en tout état de cause je relève justement votre défi de le franchir, ou plutôt de le supprimer, en prouvant que le principe « A est A » est aussi le principe de toutes vos règles de cohérence. Il est bien vrai que j'aurai pour cela à les employer. Mais la fin justifiera ici les moyens, car j'aurai montré que ces règles ne tirent ce qu'elles ont de valable que du principe d'identité : par conséquent je ne serai pas sorti de celui-ci, au moins dans mon intention profonde, en les employant. Et n'en pas sortir ne saurait être une faute de logique, pourvu que, pour chaque règle, je n'emploie pas celle-ci même pour la retrouver. (Autre chose est en effet, sauf de certain point de vue, de dire « A est A », autre chose de dire « A est, parce que A est ».)

C'est ainsi que je puis vous faire voir très aisément que la règle de la contrariété (d'après quoi une affirmation vraie exclut comme fausse l'affirmation contraire) n'est qu'une formule du principe d'identité. Car dire que le contraire du vrai est faux, ce n'est pas autre chose que d'assigner à ce contraire un mot qui le signifie; c'est dire : « Le contraire du vrai est le contraire du vrai. »

LE SAGE

L'essentiel de la règle de la contrariété, c'est la notion de contrariété ou de négation précisément; et cette notion est bien, par rapport au principe de l'identité, quelque chose de nouveau, à quoi il peut s'appliquer, mais qu'il ne contient pas.

LE PHILOSOPHE

Soit. C'est alors le moment pour moi, après la mise en évidence de ce qu'il y a de rationnel dans la règle de la contrariété, de reconnaître, comme vous le proclamez, que la notion de diversité est irréductible à l'identité pure, de déclarer que le concept d'erreur et la négation apparaissent avec la diversité, et avec elle seulement, et que toutes trois — et toutes les propositions où la diversité est prise en considération, et dans la mesure où il en est ainsi — ne sont pas moins qu'étrangères à la raison. (Je laisserai alors pour plus tard de vous dire la conséquence que peut avoir pour la réflexion cette irrationalité, par rapport à la vérité même d'un tel prétendu contenu, différent du principe de l'identité. En attendant, ne prenez pas acte, je vous prie, de ce que je semble parfois — ou même sans cesse — me placer à des points de vue dont un manque provisoire d'éthique m'empêche de reconnaître ou de nier valablement la possibilité définitive : n'en prenez pas acte comme d'une affirmation de leur nécessité, celle-ci n'étant pas encore affirmée formellement.)

La proposition identique (« A est A ») est une vérité, mais une vérité qui n'implique nullement la notion d'erreur, et que je n'appelle « vérité » que par une considération extérieure et logiquement postérieure à cette proposition même. Des erreurs qui s'y opposassent sérieusement ne sont pas concevables. Elle est pour ainsi dire une vérité éclatante et concentrée, une position première et, à s'en tenir au point de vue logique, définitive, qui se retrouve dans toutes les positions du discours, puisqu'elle est le fait, pour tout ce qu'on pose, d'être posé. Et pour autant qu'en passant d'elle à la vérité ordinaire, on va (à tort ou à raison) vers certaine diversité intuitive, on va aussi vers une forme de vrai logiquement dégradée et affaiblie. Lorsque je pense le principe d'identité, je n'ai pas à me représenter sous « A » un contenu déterminé. Ni même un contenu indéterminé, au sens d'indétermi-

nation portant sur une classe ou une collection déterminée. Et il est bien sûr que cette seule pensée de l'identique ne me mènera jamais à l'idée de diversité, ni même de multiplicité, ni même d'unité — toutes notions d'ailleurs solidaires. Mais signale-t-on ou suppose-t-on que je mette sous le signe A la notion d'un contenu déterminé? Je cesse aussitôt, dans la mesure éventuelle où mon attention se porte ainsi sur ce contenu, de penser purement le principe de l'identité. En même temps que j'introduis un contenu, une unité, une détermination, j'introduis aussi la diversité et la négation : puisque, comme vous le disiez, il n'y a pas de détermination sans un champ plus vaste où cette détermination ait lieu, ni sans une limitation qui en exclue toute le reste de ce champ.

En particulier, la notion d'erreur apparaît avec la diversité des pensées : est fausse une position que l'on exclut. Pour un esprit qui se représente de la diversité, toutes les affirmations ne sont donc pas valables indistinctement, du moins si elles ne sont pas ses affirmations actuelles. Dès lors, la règle, ou plutôt l'idée, de la contrariété est connue pour autant que la diversité intervient dans l'énonciation du principe « A est A ». (Je ne dis pas : « *pour autant* que ce principe intervienne dans la représentation de la diversité », puisque *jamais* sans identité le divers ne peut être le moins notre objet.) Et cette règle de la contrariété, rationnelle dans la mesure où l'on ne se rend pas compte que la diversité ne l'est guère, et dans la mesure où cette règle ne diffère pas du principe d'identité, n'appartient pas à la pure raison cependant, avec laquelle celui-ci se confond.

Il en est de même pour la règle d'inclusion, d'après laquelle une attribution faite à l'égard d'une diversité de cas, est faite par le même acte à l'égard de chaque multiplicité partielle ou de tel cas qu'elle comporte. C'est cette règle que la pensée emploie expressément dans les déductions, soit directement, soit en en composant entre elles

les applications, sous des formes diverses qu'un jeu d'énonciations suffit à ramener les unes aux autres et à elles. (Par exemple, le jugement : « Nul X n'est Y, donc quelque X n'est pas Y » équivaut à : « Tout X est non-Y, donc quelque X est non-Y »; seule l'écriture change. Il est trop facile de vous montrer qu'il n'y a là que le principe d'identité, appliqué à la définition des mots « tout » et « quelque ».) Et c'est cette règle encore qui permet les simplifications grâce auxquelles l'esprit n'utilise de ses concepts et des conclusions acquises que les parties en rapport avec l'objet de son étude.

Enfin la règle de la contradiction, d'après quoi d'une part deux propositions contradictoires, par exemple :

(a) « Tout X est Y »;

(b) « Quelque X est non-Y »

ne peuvent être toutes deux vraies, ni d'autre part toutes deux fausses, résulte d'une application simultanée des règles de la contrariété et de l'inclusion. En effet :

I°. Si (a) est vrai, « quelque X est Y » (1) (inclusion); soit par exemple (c) « X_k est Y » : c'est vrai quel que soit X_k , d'après (a); ce qui rend faux (b); car, si (b) était vrai, on aurait par exemple : « X_{k_1} est non-Y », ce que (c) exclut (contrariété).

II°. Réciproquement (2), si (b) est faux pour la classe X, « aucun X n'est non-Y » (inclusion); donc « tout X est non-non-Y » (négation), donc (a) est vrai (négation).

III°. Si (a) est faux (négation), cela exclut que chaque X soit Y (inclusion), et donc, d'après le sens du mot « chaque », il est posé que « quelque X est non-Y » (négation), c'est-à-dire que (b) est vrai.

IV°. Réciproquement, si (b) est vrai, c'est-à-dire si, par exemple « X_k est non-Y », il est faux que ce même X_k

(1) Par cette proposition, on ne suppose l'existence de X qu'autant (et au besoin : aussi peu) qu'on le suppose en affirmant la proposition (a).

(2) Cette réciproque pourrait être fausse si (b) était pris dans le sens : « Certain X est non-Y ».

soit Y (contrariété), et donc que tout X soit Y : car si tout X était Y, X_k serait Y (inclusion); donc (a) est faux.

La démonstration serait la même si, au lieu de X et de Y, on considérait X et non-Z, c'est-à-dire si l'on prenait comme propositions contradictoires : « Aucun X n'est Z » et « Quelque X est Z ».

Je n'entends d'ailleurs pas par tout cela qu'il y ait hiérarchie ou gradation entre les règles de l'inclusion, de la contrariété et de la contradiction. Elles dépendent toutes également de l'introduction du divers dans la formule du principe logique. Après avoir lié négation et contrariété, j'ai pu mettre en évidence la règle de la contradiction : j'aurais pu, aussi bien, commencer par lier contradiction avec négation — en tenant compte de ce que l'exclusion par laquelle la diversité se détermine comme telle et telle, implique la notion de partie et tout, et donc l'inclusion. Au lieu de « A est B, A est non-B », j'aurais donc pu donner, comme sens de la négation, l'opposition « Tout X est Y (1), tout X n'est pas Y », c'est-à-dire « Tout X est Y, quelque X est non-Y ». J'aurais retrouvé aisément ensuite la règle de la contrariété, dans ce qu'elle a de spécialement différent de la contradiction (2). Car, si, lorsqu'il est vrai que « tout X est Y », il est faux que quelque X soit non-Y, il ne peut être vrai que tout X soit non-Y : si c'était vrai, « Quelque X est non-Y » serait vrai aussi, comme inclus dans cette vérité.

Voilà donc, je crois, ces démonstrations qui vous paraissent impossibles; les voilà avec toute la rigueur que leur matière permet. Mais aussi est-ce peut-être leur rigueur que vous me reprocherez ? Je me rappelle que vous avez dénié aux concepts la rigidité et la précision que je leur reconnais selon vous. Or je crois au contraire m'occuper

(1) Le concept d'un objet K peut être représenté par « Tout K », même quand il n'y a qu'un K.

(2) Tant que la rigueur n'est pas en cause, la distinction faite entre « contrariété » et « contradiction » n'est pas maintenue dans les autres parties de ce dialogue; et seul est employé le second mot pour les deux idées.

moins du détail et des limites plus ou moins strictes du contenu des termes par lesquels un jugement s'exprime, que du fait que dans le jugement on saisit ou l'on croit saisir ces termes comme des masses, des blocs distincts du reste de la diversité. Loin de diviser les propositions en une multitude de termes que je puisse considérer en dehors d'elles comme leurs éléments, loin de faire naître ces termes et ces propositions à l'univers logique et à l'existence pour nous en les tirant d'un autre univers où ils fussent déjà avec toutes leurs liaisons et tout leur développement, je ne reconnais jamais dans la proposition que deux termes ou plutôt un terme unique redoublé, si compliquée soit-elle, et quelque relation qu'elle contienne.

Je ne nie pas — et je ne prends pas non plus la peine d'affirmer — qu'il ne puisse y avoir, d'un terme à l'autre du jugement, ou d'une proposition à l'autre du raisonnement, certain glissement qui en fasse tout l'intérêt pratique pour vous et pour les hommes. Mais je ne puis me refuser, même en imagination, à constater que jamais l'esprit, en posant une attribution, ne pense la poser comme inexacte. Jamais l'on ne se dit : « Voici qui est vague, et voilà qui est précis : ceci, c'est cela. » Ou jamais l'on ne se le dit, sans se dire plus profondément : « Ceci, c'est absolument cela. »

Opposer identification à identité, c'est oublier que celui qui identifie ne croit jamais le faire arbitrairement, mais bien d'une façon pour lui nécessaire et rationnelle.

LE SAGE

Nous examinerons s'il n'y a pas de raisonnement valable sans rigueur rationnelle, même aux seuls yeux de celui qui raisonne; et nous verrons les étranges conséquences de votre théorie. Mais je veux marquer d'abord un défaut qu'il me semble apercevoir dans vos démonstrations, et dans votre conception du rigoureux et du rationnel.

Oh ! Ne craignez pas, ou n'espérez pas, que j'aille m'aventurer parmi vos X, vos Y et vos Z. Ni mon hygiène

particulière ni mes goûts ne me permettent d'entreprendre de vérifier les soupçons qu'ont pu faire naître en moi telles ou telles parties de ce sérieux développement : par exemple, l'emploi distinct et spécifié de règles que vous voulez confondues dans le « A est A ». Je veux simplement relever votre pratique un peu désinvolte de certain « jeu d'énonciations », auquel vous vous contentez de faire des allusions brèves, comme s'il était un ensemble de procédés trop évidemment valables, dont vous eussiez risqué de me faire injure en dressant l'inventaire ou en justifiant le détail.

Ce jeu a des règles : je ne les connais peut-être pas toutes de façon réfléchie ; mais je sais bien qu'il y en a de très simples, sur lesquelles le principe d'identité n'exerce aucun empire ; et vous jugerez vous-même qu'elles sont pourtant au cœur de la logique.

Si je dis, par exemple, que tel objet est un cube, puis qu'il est rouge, et conclus que c'est un cube rouge, cette composition est évidemment légitime ; mais c'est en vertu d'un principe propre, et non pas seulement du jugement d'identité que vous décèlerez dans la conclusion, en en transportant l'attribut dans le sujet, selon votre usage.

De même, il y a une règle qui me permet et me contraint d'affirmer qu'un cheval aveugle est le même être ou idée que quelque chose d'aveugle qui est un cheval ; le rectangle-losange et le géographe-historien sont identiques au losange rectangulaire et à l'historien-géographe. Ce n'est pas exactement une application du principe d'identité : car comment peut-il jamais m'apprendre autre chose que ceci : « L'historien-géographe est vraiment l'historien-géographe » ?

Il ne faudrait pas vous demander davantage ce qui peut faire qu'un homme qui est un jeune fou, soit, par là même, un jeune homme qui est un fou : la seule identité d'un objet avec soi n'indique guère pourquoi l'identité de ce même objet subsiste quand on range diversement les attributs qui l'expriment.

Ne sont-ce là que faits de style ou de langue, façons de « débiter » les concepts déjà formés, non de les construire, où la logique soit peu intéressée ? Je suppose que vous ne soutiendrez pas cela. Mais quand même vous le feriez — et ce ne serait au fond que réaffirmer les règles dont je vous demande compte — je n'ai pas dit tout. Voici des exemples, non plus de la variété des énonciations d'une même idée, ou de l'équivalence que l'on peut conclure entre certaines idées qui se présentent différemment, mais de la possibilité de tirer d'une proposition quelconque déjà acquise une proposition vraiment nouvelle, dont le sujet n'est plus le même (et ne se confond pas forcément avec l'ancien attribut littéralement transposé) :

« Tout chien est un animal, donc quelque animal est chien » ;

« Nul chien n'est chat, donc nul chat n'est chien » ;

« Certains animaux noirs sont des chats, il y a donc des chats qui sont noirs » ;

« Tout géographe connaît le mot « terre », donc nul homme ignorant le mot « terre » n'est géographe » ;

« Certains philosophes existent, qui ne savent pas nager, donc il y a des gens ignorants de la nage qui sont philosophes ».

Dans toutes ces phrases, sous des formes diverses, on passe d'une proposition à sa conséquence par une sorte de retournement qui sans doute respecte et affirme l'identité d'un fait où toutes deux doivent se fonder ; mais c'est un retournement et une identité que votre principe ne saurait lui-même introduire ou expliquer proprement, fût-il employé comme règle d'inclusion.

Or si nous entrevoyons ainsi qu'il y a des principes évidents par eux-mêmes et distincts les uns des autres, voilà déjà la diversité au sein de la logique, plus nettement encore qu'au sein de votre « A est A », et voilà qui nous force, une fois de plus, à douter de la suprématie logique de cette formule.

LE PHILOSOPHE

Dans tous vos exemples, vous jouez avec la succession des concepts ; mais elle fait partie de la diversité, et ne peut donc que se trouver exclue des principes de la pure

raison. Bien plus, je vous ai dit que l'univers logique se donne comme subsistant intégralement sans perte ni acquisition : les découvertes que l'on juge faire, on ne les y place pas, on constate qu'elles y sont déjà placées. Dans l'univers logique, il n'y a pas de succession, il n'y a pas de retournement, il n'y a qu'une simultanéité, mais une simultanéité plutôt faite de l'absence du temps et de l'idée de temps que d'une détermination de sa présence.

Et ce n'est pas là un principe que je juxtapose à celui de l'identité : c'est le même.

LE SAGE

Mais c'est toute cette théorie que je réfute par mes exemples; c'est moi qui déclare, contre vous, qu'il y a des principes logiques dont l'identité ne rend pas compte; et vous avez la malice de prendre argument de ce que vous ne pouvez en rendre compte, pour nier qu'ils soient logiques !

LE PHILOSOPHE

C'est précisément parce qu'il n'y a pas de succession dans l'univers logique, qu'au contraire j'affirme rendre compte de ce qu'il y a de logique dans les règles que vous signalez.

Dire en effet qu'un objet qui est cubique et qui est rouge, est un cube rouge, ou qu'un historien-géographe est un géographe-historien, c'est bien proclamer en détail que rien dans le fait ou dans le mode de la succession verbale des concepts et des jugements ne peut en altérer la simultanéité et l'instantanéité essentielles.

De même, dire que si nul chien n'est chat, nul chat n'est chien, c'est reconnaître que B est B; et que la coïncidence absolue des deux termes que l'on pense sous chaque attribution, implique qu'aucun n'est antérieur à l'autre, sinon dans le hasard de l'expression. Je soutiens que toutes les attributions, c'est-à-dire tous les jugements, du moins quand ils sont notés avec leur entière teneur, sont rigoureusement réciproques. Si je puis déduire de

ce que « quelque X est Y » — ou, à plus forte raison, de ce que « tout X est Y » (inclusion) — que « *quelque Y est X* », c'est que j'entendais : « quelque X est *quelque Y* ». De même, l'exclusion de A par B est l'exclusion de B par A. De même encore, si quelque X est quelque non-Y, quelque non-Y est quelque X. Enfin, si chaque X est un Y, il n'y a pas un X qui soit un non-Y (contrariété) et donc pas un non-Y qui soit un X. Voilà tous vos exemples ramenés, en ce qu'ils ont d'évident, sous l'unité du principe de la raison.

LE SAGE

S'il vous plaît d'appeler « univers logique » l'univers dans lequel se meut le raisonnement — et qui n'est autre que celui de la représentation, c'est-à-dire notre univers, tout court — il faut bien que vous y admettiez la succession temporelle, comme vous y admettez la diversité en général. D'une part, le raisonnement peut porter sur des rapports de succession; d'autre part, il est lui-même une opération successive; et ce ne serait pas parler de ce qu'on appelle « raisonnement », que de lui refuser ce caractère « au nom du principe même du raisonnement ».

LE PHILOSOPHE

Que les propositions puissent contenir la notion de temps, aussi bien que toute autre, cela n'empêche pas que leur intention profonde — qui constitue leur univers logique — ne les place en dehors du temps, lors même qu'elles s'y rendraient ou s'y reconnaîtraient explicitement relatives.

Quant au raisonnement, que compose un enchaînement de propositions, il n'est valable pour qui le fait, que s'il lui apparaît comme un tout simultané et instantané, de la même manière que la proposition, enchaînement de concepts, et que le concept lui-même, bloc de jugements implicites, et de visées. Ces mots — concept, proposition, raisonnement — ne sont d'ailleurs le plus proches du

sens auquel on les fait correspondre, que quand, réalisant leur insertion réciproque et multiple, on les confond dans une même identité, dans cette identité qui seule autorise la supposition, la composition, et, en général, la position des uns et des autres, et le passage de l'un à l'autre.

LE SAGE

J'admets très volontiers, Monsieur, — vous ne l'ignorez pas — qu'il faut se garder d'isoler rien dans la vie de la pensée; ou qu'il faut reconnaître la marque, dans tout ce qu'on en isole successivement, d'un même ensemble de liaisons et d'images, dont ce qu'on isole reste solidaire. Mais tandis que vous tirez à chaque fois cet ensemble de liaisons vers la même proposition de l'identité, je le replace tout naturellement, comme ce principe lui-même, à l'intérieur de la perception toujours nouvelle d'une diversité infinie.

Et pourtant, dès que nous voulons parler du raisonnement, nous nous sentons bien, tous deux, amenés à refaire ces distinctions, serait-ce pour les nier, et à disposer des stades dans l'application de notre attention. Or cette disposition — qui existe dans tout raisonnement — ne se confond pas avec la succession de pensées par laquelle on la parcourt. Le fait de la simultanéité (au moins d'intention) que vous revendiquez pour tout raisonnement qui se donne pour raisonnement, n'empêche nullement qu'il n'y ait, au sein même de cette simultanéité, un certain *ordre* des « positions », un ordre qu'on n'eût, le plus souvent, altéré qu'en anéantissant le raisonnement même, et en faisant perdre à la conclusion sa légitimité possible.

Les exemples que je vous ai donnés, sauf celui du cube rouge, portent sur l'ordre, non sur la seule succession. Pour l'ordre, vous ne pourrez dire que la formule de l'identité suffise à rendre compte de règles où il intervient, puisqu'il n'y a pas d'ordre sans diversité. Vous ne pourrez pas non plus, cette fois, prétexter cette première impos-

sibilité pour exclure de la logique toute idée d'ordre. Car vous-même avez affirmé la *primauté logique* du principe d'identité par rapport aux autres principes du raisonnement, et de ceux-ci par rapport à tout le reste du vrai; de même que vous aviez proclamé, auparavant, celle du « Que faire ? » dans le domaine général de l'action : toutes paroles où entre la notion d'ordre, et de plain-pied avec celle de logique.

LE PHILOSOPHE

Il est assez exact qu'un raisonnement que je juge valable me paraît se dérouler suivant un ordre, et même en une série, plutôt que se succéder simplement. Mais il est vrai, surtout, que la légitimité pour moi de ce raisonnement coïncide avec la certitude que j'ai alors de ne pas m'écarter de l'identité de l'affirmation simple ou complexe qui a été mon départ, et qu'entre mes propositions, mes conclusions et lui il n'y a aucune diversité foncière. Et c'est eu égard à ce jugement — qui est tout le jugement — que l'on donne alors le nom de série à ce que l'on se juge d'autre part fondé à nommer « succession du discours ». La *série* n'est pas autre chose qu'une succession déterminée à laquelle l'attention s'applique; et c'est à son caractère d'être objet de la pensée qu'elle doit la simultanéité de ses termes. Dès qu'on considère la pensée du dehors, dès qu'on en fait un élément du divers, on aperçoit de nouveau le passage successif d'un terme à un autre, puis à un autre, dans l'opération par laquelle l'esprit se donne une série. Chose remarquable : l'on ne peut même se représenter jusqu'au temps en général, que par le fait de cette représentation l'on n'en fasse d'abord une série; et pour se dire que des termes s'excluent tour à tour, on doit se les donner comme de quelque manière coexistants et ne s'excluant pas.

Mais si alors — pour ainsi parler — on ne pense le temps qu'en l'étalant dans sa suppression, et si la série n'est que l'aspect du successif pour la pensée qui l'em-

brasse actuellement, je n'ai plus à répondre à la forme nouvelle que votre objection a prise.

Quant à l'ordre logique dont, vous semble-t-il, mes propres expressions attestent la notion chez moi, je déclare que vous ne m'avez pas tout à fait compris. Il ne saurait y avoir d'ordre dans la logique, puisqu'il n'y a rien d'autre en elle que le principe de l'identité. Et je puis dire que ce principe est logiquement premier par rapport à la diversité et aux raisonnements, mais parce qu'il est tout ce qu'il y a de logique et de logiquement affirmable dans la diversité. Tout ce qui fonde une action quelconque est logiquement premier par rapport à elle, et — par définition — l'éthique l'est éminemment par rapport à l'action en général; mais en ce sens : que c'est son fondement qui constitue l'action même en tant qu'*action* et nous paraît arracher nos *gestes* à un règne d'instabilité et presque d'inexistence spirituelles.

LE SAGE

Je retrouve toujours dans vos arguments trois idées que vous soutenez l'une par l'autre et que je veux repousser définitivement les unes et les autres. Pour vous, pas de raisonnement sans une certitude absolue et obtenue par ce raisonnement même. Pas de certitude qu'on puisse réfléchir comme valable, si l'on ne se borne à conserver les vérités déjà acquises, ou ce qu'on tient pour telles; ou si l'on ne croit le faire. Enfin, dans ces vérités mêmes, rien de particulier, de caractéristique, de reconnaissable, que le fait de la certitude qu'on en a, confondue avec celle du « principe logique » : il vous paraît que leur diversité n'a aucune part à la raison, et est, ou doit être, repoussée par elle.

Le premier point n'est pas le moins important, puisque c'est à l'action que vous vous intéressez par dessus tout aujourd'hui : or je ne vois guère que nous tenions nos conclusions pour très certaines dans la plupart des raisonnements de notre vie. Pour agir, et faire correspondre

règles, situations et moyens, nous nous déterminons par le plus probable, tout en sachant que ce n'est que le plus probable. Seules presque, ne nous paraissent comporter aucun risque d'erreur les affirmations que nous ne jugeons pas utile de formuler, serait-ce à nous-mêmes : elles forment plutôt le paysage éternel où se meut notre raisonnement, que celui-ci dans son activité.

LE PHILOSOPHE

Le jugement par lequel on assigne un degré de probabilité à une conclusion possible, ne peut être qu'un jugement certain, ou lui-même risqué en vertu d'un jugement ultimement certain. Et de même quant au jugement par lequel on affirme devoir agir suivant le plus probable.

LE SAGE

Il ne reste alors pas moins vrai qu'il y a de l'incertitude en même temps que de la certitude, au sens où vous en découvrez. Il n'y a donc pas véritable et entière certitude dans les raisonnements dont je parle.

LE PHILOSOPHE

Dans le raisonnement effectif dont ils dépendent il y a bien certitude.

LE SAGE

Mais certitude de l'incertitude ? C'est ce que je dis aussi !

Je passe donc au second point, pour lequel je ne crois pas que vous ayez des réponses aussi faciles, même si elles se révèlent aussi vaines. Car il ne se prête pas, comme le premier, à l'appel à une certitude ultime.

Il s'agit d'expliquer comment il y a à la fois certitude et manque évident de rigueur dans toute induction, c'est-à-dire (1) dans le raisonnement qui, d'une découverte générale hypothétique vérifiée sur un certain nombre de

(1) Le mot « induction » sera pris dans ce sens uniquement.

cas, et, d'autre part, démentie par aucun, conclut qu'elle est valable pour tous les cas possibles (pourvu qu'ils ressemblent aux premiers autant que ceux-ci se ressemblent apparemment entre eux). C'est ce qui a lieu à chaque fois qu'on établit, qu'on invoque, ou qu'on juge nécessaires telles et telles lois concernant le réel, par une opération explicite ou implicite.

Peut-on logiquement attribuer une propriété à toute une classe d'objets (en nombre défini ou non) lorsqu'en tout et pour tout on la sait possédée par une partie de cette classe et qu'on ignore si les autres objets en sont ou n'en sont pas privés ? Certes non. De sorte qu'il est bien sûr qu'on ne peut s'appuyer en toute rigueur sur aucune constatation particulière pour conclure une proposition plus générale que ce qu'on constate dans le moment ou à l'époque. Mais il est bien sûr aussi qu'on le fait sans cesse, si peu rigoureux et si peu « légitime » que ce soit.

Quant à moi, je ne vois pas non plus qu'il y ait rien de mieux à faire, pour agir et connaître, que de constater, et que de compter avec les faits induits de longue date comme liés à ce qu'on constate. En un sens, on ne peut, au reste, opérer tout à fait autrement; il est même difficile de s'astreindre dans les raisonnements, et dans les gestes en rapport avec la connaissance de telle loi, à réserver expressément la question de savoir si elle est bien véritablement établie.

« Pourquoi avons-nous et gardons-nous la certitude de cette connaissance ? » Ce « pourquoi ? » suppose lui-même, sans aucun doute, qu'il y a des lois et des raisons dans l'univers, en nous et hors de nous. Et à ce principe de raison, il se trouve, je l'accorde, que nous ne pouvons nous refuser, serait-ce un moment. Mais toute réponse particulière à ce « pourquoi ? » invoquera elle-même telle ou telle loi induite d'autre part, devra donc n'être pas tenue pour fondée, du moins en toute logique. La réponse particulière par laquelle je m'avoue invinciblement tenté (quoique, bien entendu, elle demande elle-même explica-

tion), c'est : que notre certitude des lois de la nature est due, pour une grande part, à l'habitude que nous avons de les voir suivies, et surtout de ne pas les voir contredites. Mais si l'habitude intervient ainsi pour façonner notre certitude, ce n'est pas comme un argument vrai ou faux : elle reste en dehors de ce que nous concevons de notre raisonnement, et abandonne nos énonciations inductives à leur pauvre logique, qu'elle pourrait d'ailleurs aider à expliquer, non certes à justifier entièrement.

La portée de ces considérations ne se limite pas au domaine de l'induction, qui en a été directement l'objet. Car la déduction, c'est-à-dire le raisonnement qui progresse en se soutenant manifestement par l'introduction des principes logiques, ne progresserait pas beaucoup par leur usage exclusif. Elle piétinerait même sur place, surtout s'il fallait les concevoir comme vous les concevez.

Je laisserai de côté les déductions imaginaires (vraies en leur seule forme, mais pouvant aboutir à une vérité), telles que :

« Tous les chevaux parallèles sont rouges, or quelques maisons sont des chevaux parallèles, donc il y a des maisons qui sont rouges. »

Sauf pour la fantaisie cela n'a guère de sens qu'en ce que les mots tiennent ici lieu des signes indifférents A, X, Y... par vous employés tout à l'heure, et permettent d'énoncer une règle de logique.

Les déductions plus sérieuses ne peuvent développer d'hypothèses que pour les avoir formées à l'intérieur d'un système de réalités et de lois admises préalablement. Toute déduction dépend même directement de lois induites comme vraies, qu'elle invoque et qu'elle n'établit pas : non seulement le raisonnement fécond ne commence jamais sans un appel à des certitudes que ni l'intuition immédiate ni la pure déduction ne dégagèrent, il se nourrit de telles certitudes continuellement. Bien plus, il n'est pas jusqu'aux propositions par où il s'oriente et s'actualise

— « or ceci est un chien », etc. — qui souvent ne contiennent une induction cachée. Car l'application d'un nom défini — « chien », par exemple — se fait rarement à la présence complète et parfaitement évidente des caractères ou des attributs qui constituent le concept correspondant à ce nom. On est arrivé au concept par l'un de ses attributs, ou par un groupe de plusieurs d'entre eux dont on a jugé, ou comme jugé, que la présence indiquait celle de toutes les autres propriétés. C'est-à-dire qu'on s'est fié à telle et telle loi naturelle.

Il n'y a ainsi de certitude dans le résultat d'une déduction qu'autant qu'il y en a dans les inductions qui s'y emploient.

Vous m'objecterez peut-être le raisonnement mathématique. Vous le citerez comme une déduction pure, n'invoquant dans ses développements aucune proposition qu'elle n'ait elle-même démontrée, sinon les positions indispensables à son départ. Vous direz qu'elle les donne comme hypothétiques par rapport à la réalité, et que, plutôt que des lois, ce sont des définitions de l'univers idéal et de l'objet propre où la mathématique se cantonne; ne prétendant pas induire ses énoncés de l'univers réel, quoiqu'il puisse les avoir grossièrement suggérés (points sans épaisseur, droites infinies, etc.).

Peut-être aussi me montrerez-vous dans la mathématique une science cependant. Soit que vous la fassiez directement et complètement valable pour tout un aspect de l'univers : pour tout ce qu'il y a en lui de multiple et de répété. Soit que la mathématique définisse, par des combinaisons successives, les formes qui règnent éternellement dans la réalité tout en la surpassant pour nous par une précision parfaitement assignable; et décrive les rapports de ces formes entre elles avec une force de preuve qui ne doive rien aux habitudes. Soit enfin, alors qu'elle se renferme exclusivement dans ce monde idéal qui ne semble pas toujours s'appliquer et correspondre au monde réel, même schématisé, qu'elle énonce encore des

lois de cette autre réalité, de cette autre partie de l'existence totale, qu'est justement le monde idéal — à l'intérieur duquel, inversement, celle-ci est visée.

M'objecterez-vous tout cela, vous ne m'objecterez rien que je puisse vous accorder sans discussion. Le raisonnement mathématique est fécond : il définit de nouvelles combinaisons à l'aide des anciennes et de leurs éléments; il détermine ce que deviennent les propriétés de ces éléments et de ces combinaisons lorsqu'ils sont considérés du point de vue de leur agencement nouveau. Mais s'il y a vraiment ainsi nouveauté, il faut bien que la rigueur n'ait pas été absolue et que les éléments aient été au moins combinés par une opération qui ne fût pas en eux.

Lorsque la géométrie me définit une figure, lorsque la théorie des quantités pures me définit un nombre ou une addition, il peut m'être prouvé qu'à l'intérieur de ces disciplines, et par les règles qu'elles introduisent, ces définitions ne sont pas contradictoires, il ne m'est pas prouvé, par ces seules sciences, que les constructions définies par les règles soient effectives. Ainsi, pour nombrer dans une diversité donnée, il faut d'abord se définir l'objet nommé, et, pour cela, abstraire de parmi le réel certaines propriétés — choisies d'après les préoccupations du moment — et les affirmer indépendantes (au moins pour une période) des circonstances diverses d'où et dont on les abstrait. Une effectuation n'a de sens que dans un monde réel, où l'on croie connaître des lois d'effectuation, et où, en tout cas, l'on soit sûr d'en trouver en soi l'organe et les procédés toujours prêts. Dira-t-on qu'au regard de la mathématique il suffise à une définition non contradictoire d'être formée pour se trouver, par là même, pleinement effectuée ? Et que le décret de l'esprit y fasse coïncider possible et effectif ? Il me paraît que c'est de la formation comme fait, que c'est de la possibilité même, que je ne suis pas assuré, je ne dis point « par la mathématique », mais du moins par les seules preuves qu'on m'y donne.

D'autre part, il ne saurait y avoir de système déductif

purement hypothétique. Car lors même qu'on entend postuler ou accorder des hypothèses de départ tout gratuitement, les mots dont se composent leurs énoncés ne peuvent avoir de sens qu'à l'intérieur d'un monde qui ne soit pas hypothétique, et où ce sens nous soit garanti par des liaisons stables. Si d'ailleurs nous choisissons certaines hypothèses plutôt que d'autres, c'est parce que nous avons éprouvé déjà qu'elles sont plus fécondes, et qu'avec elles nous sommes plus sûrs de l'effectuation. Qu'on modifie à toute force, sans intimation perceptive, certaines des hypothèses de départ auxquelles on se trouvait le plus porté et le plus habitué : ce ne sera jamais qu'en conservant les autres, ouvertement ou non. On ne se sentira un peu persuadé, dans le for intérieur, du caractère effectif des définitions nouvelles que par les analogies que, grâce à cette conservation, elles présenteront avec les anciennes. Aussi toute déduction mathématique vise-t-elle plus ou moins à décrire, tant par ses propositions que par ses concepts, l'univers réel d'où l'on peut croire qu'elle se sépare quelquefois.

Lorsqu'on envisage, par exemple, des lignes sans épaisseur et de construction régulière, on se réfère aux perceptions visuelles ou tactiles qui correspondent souvent à certain éloignement et à certaine orientation des corps, et à la finesse limitée de nos sens. De plus, on n'affirme nullement, même à titre d'hypothèse, que de telles lignes existent par elles-mêmes. On se replace simplement dans les cas où l'épaisseur de la ligne est jugée négligeable par rapport à sa direction générale, et où donc l'on n'a à considérer expressément que celle-ci. Ou encore : dans les cas où les variations que l'on peut déceler dans cette direction même, paraissent très petites par rapport au dessin général et à la longueur de la ligne. On ne nie pas du tout qu'il ne puisse y avoir épaisseur ou variation. Du reste, dans le cas où il n'en est plus ainsi, et où l'on croit, par exemple devoir tenir compte d'une largeur, d'une étendue, en même temps que des longueurs, on a

affaire à une surface, dont le géomètre pourra s'occuper encore. De nouvelles lignes la limiteront, à variations elles-mêmes négligeables ou importantes, suivant les buts visés et suivant la finesse des sens, et de l'esprit qui décide ce qui est à propos.

Quant aux figures tout à fait nouvelles, que le géomètre combine sans en avoir jamais vu de semblables, c'est à partir du moment où son imagination les réalise de quelque manière, et où même il est sûr de pouvoir au besoin les tracer de façon approximative, que justement elles existent pour lui. Ce n'est d'ailleurs pas tant la mathématique que lui-même qui les crée, et tout ce qui, en lui-même, dépasse sa propre réflexion.

Que si l'on envisage les théories mathématiques qui partent, ou qui partiraient, de principes radicalement différents (au moins pour quelques-uns) de ceux qui sont essentiels à notre représentation de l'univers, je ne vois guère qu'on se constitue ou qu'elles se constituent un « univers à part » dans cette mesure même : parce que, dans cette mesure même, je ne vois plus rien. On peut aller jusqu'à construire une « surmathématique » qui soit dans le même rapport avec la réalité de la mathématique, que celui qu'on veut apercevoir entre celle-ci et la réalité ordinaire : on se définira, par exemple, le « cercle-carré » comme « s'arrangeant de telle manière qu'il ne soit pas contradictoire », et sans qu'on ait rien là de plus à vérifier que dans la notion de point sans dimensions. Bien plus, supposons qu'on veuille complètement s'affranchir de la réalité dans le raisonnement, et s'enfermer dans un monde de déduction pure — comme vous avez pu espérer de faire. On devra se permettre, par « décret » (mais j'aime à croire que vous avez beaucoup trop de bon sens pour en venir à cette extrémité) de poser d'abord des mots sans signification, puis de les composer entre eux, et avec leurs composés successifs, par des règles posées d'avance elles aussi; ou mieux — puisqu'elles auraient une signification et impliqueraient le réel — sans aucune règle fixe

et assignable. On aura bien ainsi la possibilité d'une activité sans fin, qu'on pourra appeler « la fécondité de la déduction », mais qui (pour de pauvres gens tels que moi) marquera plutôt la réalité d'une puissance combinatoire que les lois d'un monde idéal indépendant du réel; sinon plutôt l'empire de la déraison commençante que la suprématie de la raison parfaite.

Vous l'entendez bien : je ne prétends pas que ce soit grâce seulement à son manque de rigueur, et à chaque fois qu'il manque de rigueur, que le raisonnement mathématique nous apprend quelque chose. C'est en tant qu'il n'est pas purement déductif dans son effort déductif même. Je ne nie pas l'existence ou l'utilité des résultats de la mathématique (je ne dis pas « de sa méthode », car la mathématique n'en a pas qui lui soit propre). Je ne nie pas la rigueur de la déduction pure — puisque, aussi bien, la rigueur c'est la déduction. Je nie qu'il y ait effectivement une déduction pure, ou qu'elle nous apprenne quelque chose.

Pour une grande part, nos déductions dépendent de nos inductions (personnelles ou collectives); nos inductions nous paraissent tirer leur force de nos constatations particulières les plus répétées. C'est donc en allant vers nos constatations de fait, vers ce qu'elles ont de plus directement sensible, que nous approcherons de la source des certitudes de notre connaissance. Et cela, même si chaque constatation utilise — en ce qu'elle a justement de moins singulier (1) et de plus conceptuel — nos vieilles et puissantes inductions. Tant que rien ne les dément, celles-ci sont d'ailleurs beaucoup plus justifiées que toutes les autres. Car, nées d'une répétition beaucoup plus nombreuse, et d'une beaucoup plus longue absence de contradiction, elles nous donnent vraiment une plus forte impression de probabilité, même pour la réflexion.

Le raisonnement ne doit pas être défini par opposition

(1) Tout objet qu'on distingue du divers est « individu ». Est « individuel » tout ce qui se rapporte à un individu. Est « singulier » ce qui est seul dans l'espèce que ses attributs définissent, ou ce qui se rapporte à certain individu seulement.

avec la sensibilité. C'est un fait de la sensibilité. Il ne se confond pas, il est vrai, avec tout ce qu'on peut dire de la sensibilité; on peut le distinguer, par exemple (je ne dis pas « le séparer »), de l'aspect le plus généralement affectif et de l'aspect le plus proprement réceptif de celle-ci. Mais, quoi qu'on veuille se représenter sous le mot de « raison », pourvu qu'on pense par là le principe directeur du raisonnement, elle ne se manifeste jamais à celui qui est en train de raisonner que par un sentiment d'aisance, de fluidité dans le passage d'une proposition à une autre. Réciproquement : dans la vie intérieure, et dans la pensée en acte que vous y liez, et dont vous vous piquez de ne pas écarter vos considérations, il n'y a rien qui puisse faire refuser le nom de raisonnement à un tel écoulement des idées. A supposer en effet que ce sentiment d'aisance s'attache pour vous (ou même pour tous les hommes) à l'application de telles et telles règles exclusivement, rien ne prouve qu'il ne s'attache pas, pour d'autres êtres (connus ou non), à des règles différentes.

Et vous-même ne pouvez vous justifier de suivre la vôtre qu'en vous y avouant contraint par votre sentiment, et par votre sentiment seul : c'est-à-dire en faisant appel à une de ces constatations de fait que vous vous étiez juré de dédaigner.

Mais remarquez alors que l'existence d'un sentiment logique n'entraîne pas — loin de là au contraire — que tous les autres soient suspendus ou supplantés par lui. (Car vous voulez bien reconnaître, je crois, que vous en avez d'autres.) Et s'il devait y avoir conflit, pourquoi eux ne l'emporteraient-ils pas ?

Je n'admets guère la perpétuelle suprématie d'une prétendue science éthique, ou du souci d'une telle science. Mais j'accepte sans grande difficulté que toutes les manifestations de notre vie, ou les principales, ou les plus apparentes, soient appelées du nom d'*actes* : on peut trouver dans les efforts les moins ordinaires, comme dans les gestes les plus banaux, la marque de notre sensibilité

totale (c'est-à-dire de l'ensemble de nos penchants et de nos pouvoirs natifs avec l'aménagement habituel qu'en ont réalisé les circonstances de la vie). Mais il faut graduer l'attribution de ce mot d'« acte », comme des mots « conscience » et « effort ». Le raisonnement lui-même est action à quelque degré; les règles qui le dirigent ne peuvent valoir, être senties dignes d'application particulière, qu'en acceptant une place et des limites, et non pas en prenant sur soi de disposer de toutes places, et de se subordonner, comme de droit, l'ensemble de la vie individuelle.

Puisque la règle de la raison — si l'on tient à faire d'elle une seule règle — c'est surtout de regarder attentivement et de prendre bonne note (comme chacun en a toujours été sûr), il est clair qu'elle ne peut dire d'avance, et qu'elle n'a pas à dire, ce que l'on doit regarder, sinon pour des fins déjà indépendantes d'elle.

Mais aussi ce n'est pas la trahir que d'observer la manière dont elle est elle-même disposée parmi nos fonctions et nos règles. D'une part, l'imagination débridée que règle (tout en en profitant) l'activité rationnelle, est une partie et un aspect de l'activité impulsive que visent à régler, et parfois à équilibrer, morale et sagesse, telles que nous les comprenons individuellement, et finesse, telle qu'elle nous est donnée. D'autre part, le sentiment d'aisance dans le débit des propositions n'est qu'une forme du sentiment général avec lequel nous nous soumettons à nos grandes habitudes de conduite et de foi. Et celles-ci peuvent avoir une expression intellectuelle, mais une expression qui aide alors à en inculquer le détail plutôt qu'elle ne les fonde, les trahit plutôt qu'elle ne se traduit en elles. En allant des règles du raisonnement aux règles de la vie, on délaisse sans doute les procédés *rationnels*, mais au seul profit des procédés *raisonnables*, que chacun se définit par son sentiment, mais qui chez tous se ressemblent au fond, et parmi lesquels le raisonnement reçoit sa fonction et son crédit.

Qu'est-ce même qu'un problème, sinon une affirmation incomplète dont l'incomplétude se trouve vivement ressentie ? Il n'a de réalité et de signification, comme toute incomplétude, que par rapport à un besoin et à une tendance. Mais alors comment vouloir à la fois se poser un problème et écarter toute tendance ? Comment négliger des tendances, si leur propre existence empêche qu'on ne les néglige, comment les inventer si elles n'existent pas ?

Je reviens à ce que je vous ai toujours dit : le problème de l'action en général ne peut être qu'un problème d'organisation concrète ; il se résout en devenant tout particulier, comme on voit qu'il l'était d'ailleurs dans son origine, si l'on y réfléchit bien. Il se confond alors avec un souci d'observation et même avec un effort de tâtonnement.

Et je reviens là avec une force accrue, car je vous ai montré tout à l'heure que lorsque le raisonnement arrive à organiser et à construire, à nous rendre des « vérités » sensibles, c'est par ce qu'il a de déjà organisé et de construit en soi. Toute nouveauté dans le raisonnement est essentiellement une nouveauté dans notre être sensible, et correspond à un de ces changements que comme tout être il subit et opère sans cesse. Ce qui vous fait croire, me paraît-il, à l'existence d'un monde idéal qui ne soit pas tout en nous, et où nous ayons quelquefois accès pour régler de droit le réel, c'est tout simplement la possibilité du langage et des explications. Nous semblons souvent à nous-mêmes sortir de notre sensibilité pour poser un problème au *Discours*, puis rentrer en elle avec la solution. Nous ne sommes alors « sortis », pourtant, que vers des signes conventionnels dont le contenu (pour beaucoup introduit jadis avec leur aide) était dans notre sensibilité ; nous avons besoin d'eux, seulement pour concentrer notre attention, pour solidifier notre sujet et pour préparer la grâce de la découverte.

Or il y a des découvertes faites en nous depuis longtemps, parfois depuis toujours. Des découvertes d'après

lesquelles seules nous vivons et pouvons chercher. Des découvertes qui ne sont plus guère discutables pour nous, si tant est que nous eussions pu les discuter jamais. Elles sont indivisiblement notre vie, notre raison et notre foi. Car je pense pouvoir nommer ainsi nos principales et plus constantes tendances; les grandes habitudes suivant lesquelles elles sont coulées; enfin les gestes corporels et (si j'ose dire) mentaux, tels que nos inductions fondamentales; et généralement le contenu plein, direct et souvent distinct, de nos perceptions de choses ou d'idées.

LE PHILOSOPHE

C'est à partir de certaine manière d'envisager l'induction que vous vous êtes lancé dans toute cette nouvelle attaque, — comme si j'avais déjà quelque chose à défendre ! Je veux d'abord vous dire que je ne vois, quant à moi, aucune espèce de difficulté à ce que l'esprit qui croit pouvoir induire, aussi bien que celui qui croit pouvoir déduire, pense apercevoir de la rigueur dans son raisonnement. C'est le contraire qui m'étonnerait, puisque la pensée n'échappe pas au fait que B est B.

Et la preuve directe est ici facile. Supposons en effet que je pense découvrir dans un fait Z un caractère C au cours d'une ou de plusieurs expériences. Ou bien je puis juger que ce caractère n'appartient pas au fait Z en tant qu'il est Z, et donc n'avoir pas à induire et à énoncer une loi liant les présences de C et de Z : mais alors je n'ai pas vraiment découvert en un fait Z un caractère C comme j'avais commencé par le prétendre. Ou bien je me crois fondé à faire au contraire l'induction « Tout Z est C, entre autres attributs » et ce n'est nullement une démarche supplémentaire à l'énoncé des diverses observations, ou de l'unique observation. Car croire qu'on découvre C dans Z, et non dans le fait examiné en tant qu'il ne soit pas Z, cela signifie déjà qu'on découvre que tout Z est C (d'après la règle d'inclusion, sinon en vertu du principe d'identité immédiatement). Que si plus tard

j'en viens à nier, ou à croire ne pouvoir absolument pas découvrir, l'existence de l'attribut C dans un nouveau fait qui est aussi Z, je dirai que je m'étais trompé la première fois, ou bien que le fait en question n'est pas un « Z normal », ou même n'est pas un « véritable Z ». (Soit dans ces seconds cas que je garde l'ancienne définition préalable de Z, soit que je me forme, sous la dénomination Z subsistante, un nouveau concept qui ne diffère pas de l'ancien augmenté de l'attribut C.)

Par ces paroles, ne croyez pas que je tiennne à ridiculiser l'induction. Inversement, et surtout, je suis bien loin de vouloir rendre les inductions légitimes; aussi bien ne prétendez-vous pas qu'elles le soient, ni même, sans doute, qu'elles soient toutes également invincibles. Mais je vois que l'esprit, en les opérant, ne pose guère que le principe de l'identité. Et dans cette mesure elles sont — du moins logiquement — très légitimes, si peu d'ailleurs qu'elles puissent l'être ensuite, lorsqu'on les envisage littéralement et du point de vue du divers qu'elles tentent d'embrasser par des lois particulières.

Me dire ensuite que la déduction est compliquée d'induction jusqu'à ne pas s'en distinguer, et que la certitude du raisonnement ne saurait dépendre d'une rigueur qui en est toujours absente, ce n'est nullement ébranler le fait que nous ne raisonnons qu'en croyant raisonner rigoureusement. Surtout, je ne comprends pas pourquoi vous m'objectez que la déduction pure est incapable d'autre chose que de conserver les certitudes déjà acquises : quand c'est moi qui suis le premier à en convenir. De ces certitudes à leur tour vous niez qu'il soit besoin de rigueur pour les fonder en l'esprit; mais est-ce que je ne dis pas avec vous, et, s'il le faut, contre vous, que si peu fondées soient-elles en toute vérité, elles ne sont nôtres et ne sont certitudes que parce qu'elles nous paraissent fondées ? J'ajoute simplement ceci : que nous jugions savoir ou non sur quoi elles sont fondées, nous ne pouvons nous reconnaître valablement convaincus, sans

penser, sous cette idée de valeur logique, l'accord parfait avec le principe d'identité, c'est-à-dire ce principe même. Aucune foi n'est donc si assurée pour nous, que nous ne l'assurions d'abord en lui. En mathématique même, vous avez montré, non pas qu'on obtienne la vérité sans absolue rigueur, mais qu'il n'y a pas, au fond, de mathématique véridique et véritable hors de la seule formule de l'identité.

Tout cela n'est donc pas à dire que dans le principe d'identité purement considéré nous retrouvions jamais une foi particulière. Et précisément parce que nous ne saurions y en retrouver, toute certitude, sauf celle de ce principe, ne peut être que de foi; plus rigoureusement, aucune, sauf celle-là encore, ne peut exister pour la pensée pure et ultimement vérifiante. Une foi, c'est d'abord de recevoir une détermination particulière des actes de l'esprit, une détermination pour ainsi dire arbitraire, ou au moins contingente par rapport à la pensée toute pure, à la raison. La raison, c'est de se déterminer sans recevoir ni choisir hors d'elle, c'est n'avoir qu'elle à choisir, c'est avoir effectué le choix, c'est ne plus se déterminer.

Certes, la foi, en se produisant, en se représentant à elle-même pour s'accepter, en se choisissant, ne voit jamais que soi comme se proposant « vraiment », parmi tout ce qui se proposerait : et elle s'apparaît donc comme raison. Mais pour qui a pu se placer un moment hors d'une foi, l'essence de la foi est de vouloir être une raison et de n'en être pas une. Et l'on se place hors de la foi dans la mesure même où l'on se représente que l'on veut la penser. Car ou bien alors — et c'est ce dont je suis le plus certain logiquement — on ne pense en elle que le principe d'identité (la pensée, en son fond, n'étant au reste pas autre chose) plutôt qu'on ne la pense, elle; ou bien on la perd du plus pur de soi-même en reconnaissant qu'elle ne s'y ramène pas.

Mais du cas supposé où on la garde, et où l'on déclare,

avec vous, que de la foi subsiste toujours, même quand on s'aperçoit que la pure raison ne la soutient guère, comment valablement conclure « que la foi se soutienne d'elle-même, n'ait pas à dépendre d'un principe propre du raisonnement » ?

L'on fait alors d'elle une autre raison que la raison, on lui donne raison contre la raison, expressions contradictoires, ou prouvant ce qu'on voudrait leur faire réfuter. Que si c'est en commençant par mettre la foi hors de la pensée, hors de l'effort de penser, qu'on prétend mettre la foi hors de la raison et de sa juridiction, on donne au mot « foi » une signification nouvelle d'où ressort que la foi véritable est supprimée, et qu'il n'y en a nulle part.

En fait, avoir une foi consiste seulement, pour vous, à se laisser aller à certains mouvements, à certaines aspirations; à se livrer à certains sentiments plutôt qu'à réfléchir certaines propositions. Les schémas intellectuels qui correspondent à la foi ne sont pour vous absolument que des faits de sensibilité et de tendances, des combinaisons d'images et de concepts, devenues plus ou moins aisées en vertu d'habitudes. Mais alors, dans le même temps que vous appelez « foi » tout l'ensemble des effets que l'on suspend à la certitude, vous vous refusez à envisager cette certitude comme quelque chose qui ait un sens propre. Pour vous-même donc, à la vérité, la foi n'existe que dans la mesure où nous ne pensons pas — au sens le plus pur ou le moins pur de ce mot — et dans la mesure où nous nous fondons dans un sentiment sans conscience claire, et où nous nous perdons nous-mêmes, enfin où il n'y a rien qui possède cette foi.

En ce sens, peut-être me laisserai-je aller à constater qu'il faut à l'homme des certitudes particulières, une foi ou de la foi. Peut-être assurément parler de l'homme (ou de n'importe quoi) est-ce déjà sembler en attester, et de diverses sortes. Mais s'il fallait à l'homme de la foi, ce serait parce qu'il en a toujours, et que toujours sa vie en prend son sens : non pas que j'eusse de quoi juger

suprêmement nécessaire qu'il s'en fît dans sa pensée, ou qu'il ratifiât celle qu'il a hors de sa pensée.

Mais encore que tout acte soit à quelque degré un acte de foi, dirai-je alors, réfléchir la foi pour la ressaisir c'est déjà la perdre, et ne plus savoir pourquoi il faille la regagner. Si, quelle que soit sa nature, la foi a pour ambition interne d'être raison, et de contenir, jusque dans sa particularité la plus poussée, la force probante universelle et immédiate, privilège de la pensée pure, il n'est pas inversement possible à la pensée, qui se tend vers la raison, de former des certitudes particulières. On ne peut choisir une foi du dehors et sans en être déjà atteint de quelque manière; on ne peut rechercher sérieusement une foi que par une opération d'intention toute générale, qui ne saurait par elle seule y aboutir, et qui n'implique pas qu'il y ait même une foi valable à trouver ou à retrouver.

Et vous n'hésitez pas à ajouter, quant à vous, qu'il n'est pas jusqu'au problème de l'action qui ne soit, comme toute recherche, sentiment et foi, ni même jusqu'à la raison, comme toute aisance; que dès lors ce problème et cette raison s'écroulent par les mêmes objections que je prétendais élever en leur nom.

En ce qui concerne le premier point, je n'ai jamais dit que je dusse ou que je doive me poser le problème éthique et le considérer comme une action parfaitement valable, c'est-à-dire du même type que les actions correspondant à sa solution éventuelle. Dans la mesure où une foi le soutient ou le soutiendrait, j'ai spécifié au contraire que je n'avais pas encore à m'attacher définitivement à elle ni à lui. Me direz-vous que le principe de la raison ou de l'identité me force alors lui-même à repousser le « Que faire ? » ? Je réponds que la pure raison, s'il est vrai qu'elle ne le fait pas naître dans ma pensée, du moins totalement et avec sa matière, ne peut en tout cas le repousser de ma représentation. Car la raison ne m'est pas encore par elle-même un principe d'action, et n'a à me faire repousser rien.

« Comment naît-il, alors, ce problème de l'action ? » Il n'est que l'effort de penser la valeur suprême qui seule peut ou pourra constituer mes actes en tant que tels, mes gestes et ma foi en tant que miens dans ma représentation même. Il est ce qu'il y a de rationnel en eux en tant qu'ils restent eux-mêmes : cela ne préjuge pas qu'il soit absolument rationnel, ni qu'ils le soient eux. Le principe d'identité est ce qu'il y a de raison, de pensée pure dans ce problème lui-même : je ne vois pas qu'en appliquant le principe à celui-ci, on le repousse aucunement : on le conserve dans la mesure où l'on a pu se croire contraint à l'envisager.

Me direz-vous ensuite que si je ne puis le repousser, je doive au moins énoncer clairement ou que je le suspends, ou que je le pose, non pas prétendre les deux choses à la fois ? Vous méconnaîtriez mon vieil argument : non seulement poser le problème du « Que faire ? » c'est aussi, pour une part, le suspendre ; mais, pour poser qu'il faille le suspendre, il faut, pour autant, l'avoir déjà posé, ou en posséder la solution. D'ailleurs dans cette récurrence indéfinie se manifeste le principe d'identité ou de raison, que le problème porte en soi, comme fait toute détermination de l'esprit. Et l'esprit ne s'y refuserait qu'en l'attestant encore ; logiquement, il est même inconcevable que l'esprit puisse s'y refuser. « Tout concept comporte ce qu'il comporte ».

Pour vous néanmoins, il paraît que ce n'est nullement inconcevable ; qu'il n'y a pas lieu de voir autre chose dans la certitude rationnelle qu'une espèce de la foi ; et que, correspondît-elle pour tous les esprits à l'observation de telle et telle règle, on peut imaginer, en tout cas, le même sentiment qui l'accompagne, lié à des règles toutes différentes, en vertu, par exemple, d'un changement dans la constitution de notre sensibilité.

Je vous répondrai sur ce second point : « Remarquez tout à votre aise, à tort ou à raison, qu'une certitude particulière est un sentiment qui peut varier, et que, réci-

proquement, tout sentiment et toute tendance peuvent être considérés par quelque biais comme des certitudes particulières; qu'on a donc vraiment sujet de les rapporter toutes, dans leurs différences, aux sensibilités individuelles. Mais c'est toujours la même proposition d'identité qu'à travers variations et différences l'esprit convaincu aperçoit dans ses certitudes, c'est en la même identification achevée qu'elles consistent toujours. Si l'on veut donner le nom de « sentiment » à cette aperception du principe d'identité, qui est la pure certitude rationnelle, du moins sera-ce non pas un sentiment particulier, mais un sentiment présent dans tous les sentiments et ne subissant aucune fluctuation, surtout un sentiment dont il soit impossible de se défaire, je dis même en imagination. »

Quant à admettre la possibilité d'êtres pensants, d'esprits, pour lesquels la raison différât du principe d'identité, ou qui même l'ignorassent, c'est ou bien disposer des mots « pensée, esprit » sans leur donner aucun sens, ou bien se contredire expressément. Pour prouver l'universalité de la raison (supposé que l'on doive s'en soucier), il n'est pas besoin qu'on observe les êtres capables de certitude : les imaginer suffit.

LE SAGE

Parbleu ! Vous définissez la pensée par la présence de la proposition « A est A » : comment dès lors celle-ci ne serait-elle pas pour vous le principe de toute pensée ? Ce que je vous reprochais, c'était non seulement de méconnaître que la pensée « s'échappe à elle-même pour recevoir ses propres éléments », mais que les règles de la raison n'ont pas de quoi rendre compte du progrès par lequel le raisonnement se définit à lui-même : surtout lorsqu'on ne les conçoit pas comme de simples nécessités générales de méthode. Voici maintenant, comble vraiment de la bizarrerie, qu'après avoir manqué à expliquer par votre principe — soi-disant « de raison » — la possibilité

des raisonnements et de toutes les certitudes particulières, vous les rendez illusoires les uns et les autres ! Certes, je ne nie pas qu'il n'y ait quelque cohérence dans votre obstination (c'est aussi qu'il y a quelque obstination dans votre cohérence !) Car puisque pour vous le raisonnement n'a lieu que si l'on croit se maintenir dans la même affirmation d'identité, vous êtes — on pouvait le prévoir — amené à dire qu'en croyant accéder à une conclusion particulière et originale, distincte de l'identité qui s'y manifeste entre sujet et attribut, on échappe au pur raisonnement, et même l'on ne pense pas !

Si par là vous entendiez que le raisonnement ne soit jamais pure déduction vous savez combien je serais d'accord avec vous. Mais si vous voulez dire (et c'est bien ce que vous faites, je m'en aperçois de plus en plus) que par suite de cela même, il soit toujours absurde de prendre un raisonnement, et surtout une certitude particulière, en considération, c'est de votre position à vous que j'aurai à mon tour le regret de dénoncer l'absurdité.

D'abord, parce que vous ne vous êtes pas encore acquis, à ce qu'il paraît, le droit de repousser quelque chose. Ensuite, parce que les raisonnements sur lesquels vous vous appuyez, devraient tomber par les mêmes coups que vous dirigez contre tout raisonnement. En particulier, la proposition « A est A » a elle-même, en un sens, ce contenu original et distinct qu'il vous plaît d'exclure de la pensée véritable. Vous déclarez que c'est plutôt un contenu unique et perpétuel qu'un contenu particulier ? Je ne vois guère pourquoi, à supposer qu'il fût perpétuel, cela l'empêcherait d'avoir un sens particulier, ni comment il pourrait avoir un sens, si ce n'était pas tel et tel sens !

Mais, bien plus, je n'accepte pas le moins du monde l'idée selon laquelle nous ayons conscience du principe d'identité à chaque fois que nous avons conscience de quoi que ce soit. Car s'il est vrai que toute représentation implique son identité avec soi, il ne l'est point du tout

que l'on dégage et que l'on réfléchisse constamment cette implication. Dans la mesure où l'on ressent ou se représente quelque chose, on atteint non pas l'indétermination de l'identité abstraite, mais la particularité d'une identité concrète. Au reste, si selon vous dans cette particularité même il n'y a rien pour notre esprit que le principe « A est A », pourquoi ne la considérez-vous pas comme parfaitement rationnelle, et de même toute diversité, tout raisonnement, toute foi ? Quittez une opinion que vous ne pouvez énoncer sans la trahir.

Quant à la contradiction que vous croyez reconnaître dans toute certitude particulière, c'est vous qui l'y créez. Quand on se place hors de la foi, vous prétendez que selon elle on devrait trouver en soi toutes raisons d'y être encore ? Mais que signifie de vous placer hors de vos propres certitudes ? Prévoient-elles donc qu'on puisse les rejeter ? Comment est-ce possible ? Et si ça l'est, quoi d'étonnant à ce que, placé en dehors d'elles, vous ne puissiez que vous voir en dehors d'elles ?

Il est assez inutile de vous inquiéter de ce qui se passerait en vous si vous les perdiez. Outre qu'on ne les perd qu'en les remplaçant, il est bien sûr que, pour la plupart, vous ne les perdrez jamais en ce qu'elles ont d'essentiel, surtout si l'on tient compte de celles qui subsistent sans s'exprimer. Directement ou indirectement, vous affirmez sans cesse l'existence de certaines représentations et de certaines tendances et vous agissez suivant elles. Déclarez-vous que vous soyez alors absent de vous-même, et au fond ignorant de tout cela ? Au début de nos conversations, vous n'êtes pas allé aussi loin. Si vous le faisiez maintenant, comment et sur quoi pourrais-je continuer à discuter avec vous ? Et si vous ne faites pas, comment refusez-vous le nom de jugement ou de pensée aux propositions qui expriment alors vos convictions fondamentales, et, en général, le nom d'actes aux gestes qui les manifestent ?

Assurément, vous avez pu remarquer certaine fluctua-

tion dans vos propres sentiments et jugements, et des différences entre les vôtres et ceux d'êtres pourtant semblables à vous. Devez-vous, à cause de cela, vous mettre en garde contre *tout* sentiment, et passer d'une remarque raisonnable à une attitude qui l'est beaucoup moins ? Pour chacun des cas qui vous paraîtront soit ressembler à ceux où vous savez déjà que la certitude n'est pas tout uniforme ou toute stable, soit contredire des certitudes antérieures du même ordre, vous n'aurez qu'à vous reporter à l'ensemble des certitudes qui sont stables en vous ; à rechercher si la nouvelle est compatible avec lui, si l'ancienne l'est également, et si enfin le motif ou l'expérience de l'une ou de l'autre ne se dérobent pas à l'attention qui les scrute.

Au lieu de cela, vous élevez la prétention de juger en bloc et indistinctement tous les sentiments et toutes les certitudes ; vous vous reportez à l'idée de stabilité elle-même, à ce qu'il y a de moins spécial dans l'acte de poser. Or, de cette généralité comment reviendrez-vous aux faits particuliers et aux intérêts bien définis dont seule la préoccupation a pu vous tirer à elle, si vous ne voulez pas reconnaître que ces intérêts sont encore les vôtres, que ces faits sont encore votre univers ? De l'acte de poser à ce que l'on pose, il y a sans doute, à certain égard, une discontinuité, un saut, un manque de cette fluidité parfaite que nous convenons d'appeler « la raison ». Mais cela prouve que pour voir quelque chose il faut se résigner à cette discontinuité, et non pas qu'on ne voie jamais rien.

Encore, en employant ce mot de « résignation », vous fais-je peut-être une concession inutile, puisque le sentiment d'une fluidité diffère assez peu de celui d'une discontinuité devenue habituelle. Chaque perception, chaque idée est, à la fois, nouvelle et ancienne, sous des rapports différents ; ou, si vous le voulez, elle est, à la fois, découverte et raison. Je ne puis saisir la nouveauté, même extraordinaire, qu'à l'aide d'anciennes images et d'anciens

concepts (1); inversement, je ne puis former de l'ancien sans une disposition nouvelle des circonstances et sans un renouvellement spécial de ce qui même est le moins nouveau. L'impression de nouveauté, de discontinuité, s'atténue au fur et à mesure qu'on vérifie la réalité de l'objet auquel on la rapporte. Non seulement on s'habitue à lui par là même, mais la vérification n'est achevée que lorsqu'on reconnaît la cohérence des propositions envisagées avec les certitudes habituelles, et qu'on sait passer des unes aux autres par des procédés qu'on aurait pu combiner ou prévoir. Sinon, l'intuition nouvelle doit être rejetée, à moins que par sa force propre elle n'arrive à dominer et à transformer les habitudes intellectuelles et perceptives, tout en respectant l'essentiel de l'apport lui-même intuitif qui en a été l'occasion et la base.

L'effort de la vérification consiste à rechercher si telle idée ou perception se maintient ou ne se maintient pas lorsqu'on la considère avec attention sous les points de vue divers qui appartiennent à son domaine conceptuel; ou si elle-même corrige ou non les certitudes dont l'ensemble constitue celui-ci. Et ce domaine conceptuel, il est impossible de faire le partage définitif entre ce qu'il tient de l'essence des objets de langage qu'il comporte et ce qu'il ne tient que du hasard de notre sensibilité; ou, inversement, entre ce qu'il tiendrait d'une expérience « pure » et ce qu'il tient du hasard du langage et de la culture. Ou tout cela n'est possible qu'autant que nous nous servons encore de ce domaine suivant ce pour quoi il se donne.

Si nous appelons « raison » le principe de la vérification, et si nous ressentons pour nos assertions nouvelles le besoin d'une aisance parfaite ou aussi parfaite que pos-

(1) Si habitué à voir les moutons avec quatre pattes, on en découvre un avec cinq pattes, c'est certes nouveauté, mais ce n'est pas qu'on n'ait encore vu des moutons, des pattes, ni qu'on ne connaisse le nombre cinq, ni qu'on ne sache ce que c'est que l'extraordinaire et le sentiment qu'on éprouve devant lui.

sible, nous retrouvons donc que la raison ne s'oppose à la sensibilité que comme la sensibilité totale s'oppose à la sensibilité partielle et momentanée. Etre raisonnable, c'est laisser impressions et impulsions s'organiser suivant l'ordre le plus durable installé dans notre sensibilité soit par notre constitution native, soit par nos habitudes (qui sont d'ailleurs elles-mêmes liées à celle-ci, en sont déterminées et l'aident à se déterminer).

Me dire que cet ordre durable est ou aurait pu être différent en d'autres êtres, en d'autres hommes même, ce n'est pas une objection sérieuse, même si elle l'était contre votre définition arbitraire de la raison. D'abord parce qu'il est précisément installé en nous, et durable, et que des arguments ne peuvent par eux-mêmes changer les tendances (dont l'expression en motifs n'est qu'un aspect secondaire) quand ces arguments ne sont pas eux-mêmes soutenus et animés par de telles tendances. Ensuite parce que les habitudes suivant lesquelles cet ordre se fait ne sont pas uniquement propres à l'individu, ne tiennent pas à sa seule histoire particulière. Ce sont aussi des habitudes personnelles et impersonnelles à la fois. On les exerce dans un monde qu'elles introduisent comme impersonnel, et à l'intérieur duquel seul désormais tout ce qui est personnel même peut être pleinement fixé par la conscience. Il est la tradition vivante (sans cesse renouvelée par parties), la culture totale, le « langage ». Je comprends sous ce mot rendu très vaste tous les découpages et toutes les sélections d'aspects et d'objets, les liaisons de signes, les classifications, tous les procédés, explicatifs ou autres, donnés comme suffisants ou comme insuffisants, toutes les thèses incontestées ou implicites, les tours possibles de la pensée, les voies d'exploration, les intérêts différenciés, les manières de vivre préférables, que l'homme reçoit de son milieu humain. Dans cet ensemble, sans doute, l'individu ne prend place que grâce, non seulement à une structure, à une aptitude en partie préexistantes, mais encore à

l'expérience de certain rapport entre ce « langage » et les données directes de ses sensations. Mais cet ensemble déborde très considérablement la vision que livrée à elle-même la sensibilité aurait pu fournir. Il déborde à plus forte raison le pouvoir de vérification individuelle, où toujours le « langage » s'emploie, et même *que* toujours le « langage » emploie. (Être placé dans le monde du « langage », c'est aussi le mettre en œuvre et l'ajuster sans cesse, ajuster en lui et selon lui pourtant.) Ce que je répondrais donc à une objection tirée du manque possible d'universalité de l'ordre sensible, c'est qu'en tout cas il ne se manifeste à nous qu'en nous apparaissant au contraire comme universel : indivisiblement valable par rapport à l'univers, pour l'individu, et pour tous les hommes, eu égard à telle et telle même situation concrète.

Si j'aperçois non seulement une solution raisonnable mais aussi quelque apparence de solution rationnelle au problème qu'il vous a plu d'imaginer nécessaire, c'est même pour cela.

Sans doute, à proprement parler, est-ce hors du raisonnement, hors du « langage » qui en est le climat, hors de l'impersonnalité qui en est un caractère, que l'individu, tout en les employant, cherche et trouve sa voie successive. Ses découvertes ne s'aident évidemment à cette fin, dans les habitudes de sa sensibilité, que de ce qu'elles ont de réalité en lui : le fait que ces habitudes peuvent, souvent, être aussi considérées comme impersonnelles et exprimées en raisonnements, n'intervient guère qu'en tant qu'il est lui-même personnel. Nous pouvons viser et manœuvrer à l'intérieur et même à l'aide du « langage » parce que nous manœuvrons et sommes manœuvrés au delà de tout « langage ». Et rien de particulier ne peut être décrit dans le « langage », dans le « langage » pur et envisagé hors de la sensibilité individuelle, rien ne peut être exprimé sans un concept ou un assemblage de concepts où cette particularité est perdue (et qui eux-mêmes ne le pourraient).

« Ici » et « maintenant » sont des concepts valant pour partout et pour toujours; « particulier » signifie à la fois toutes les particularités et donc en soi aucune; « cette », « table » sont des mots qui ne sauraient contenir ce qui fait précisément cette table (même si on ajoute d'autres mots et encore d'autres, et si on arrive parfois à en donner assez d'attributs pour la distinguer de toutes celles qu'on connaît déjà).

Or chose très remarquable — je l'admets volontiers — mais surtout pour qui tend à oublier qu'il est installé ailleurs que dans le raisonnement : l'idée de « moi » elle-même ne garde pas la particularité unique du moi. C'est le même concept de « moi » qu'emploient tous les hommes, et qu'ils emploient comme employé par tous et pour tous, sinon par une intention qui n'est pas dans le seul langage et dans le pur concept. Plus donc l'individu, en réfléchissant, se plonge dans le langage, plus, en pensant pour soi, il pense pour tous les hommes. En parlant ou en se parlant de problèmes relatifs à lui, il parle aussi, par la forme, de problèmes relatifs à son espèce plutôt qu'à ce qui le distingue en elle. Bref, son « Que dois-je faire ? » est un « Que doit-on faire ? ».

Mais alors je conçois que dans cette façon dont l'universalité constitue ou envahit la pensée individuelle en tant qu'elle est une pensée, il puisse aller jusqu'à reconnaître le modèle de toute justification. Il pourra même tirer de ce seul fait, sans autrement considérer le contenu du « langage » ou de la sensibilité individuelle, quelque notion de son devoir, quelque principe de son action :

Puisque pour le langage et la pure pensée un « moi » est indiscernable d'un autre « moi » (en tant que « moi »), il ne devra pas, à circonstances égales, traiter deux « moi », deux sujets de son langage, deux personnes, de façon différente. Ou du moins, en tant qu'il pensera son action — et il paraît « qu'il n'y a d'action que pensée » — tâchera-t-il de ne pas le faire. Et il ne voudra pas traiter son propre moi, soit par son effort, soit par sa

tolérance, autrement que les autres personnes, que l'universalité des personnes, pour autant du moins que cela dépendra de lui. Bien plus, en proclamant ainsi la primauté de l'universel dans tout ce qu'il déterminera, il se sera fait un devoir du souci de l'universel. Il s'efforcera d'assurer et de conserver tout ce qui, de loin ou de près, permet cette universalité; il recherchera tout ce qui peut l'accroître; il se subordonnera à la société des êtres sujets du « langage »; autant qu'il pourra, il rendra sujets d'un même « langage » tous les êtres qu'il en supposera susceptibles; il les développera en ce sens, et les préservera pour cette fin. Non seulement le « langage » comporte de droit l'universalité; mais, voulu pour lui-même et dans sa pureté impersonnelle, il est, de plus, tendance à l'universalité la plus complète possible, et recherche de moyens d'universalité; il est non seulement forme de justice, mais charité et science.

Je conçois tout cela. Oui, comme un raisonnement illusoire, comme un détour inutile, comme une méthode insuffisamment appliquée.

Car on n'incorpore le moi individuel dans un ordre de fins, que parce qu'on a trouvé cet ordre incorporé en soi. Je suis loin de blâmer un tel procédé de ce que, contrairement à sa prétention, il constate un ascendant plutôt qu'il ne déduit vraiment de règles. Mais je protesterais contre qui voudrait exclure par lui de l'activité légitime toutes les manifestations de la sensibilité qui ne se ramènent pas au souci de l'universel. Car cet ordre n'est lui-même rien sans ces manifestations; c'est par rapport à elles seules qu'il peut se définir. Elles aussi appartiennent d'ailleurs au « langage » dans la mesure où elles sont réfléchies; et dans la mesure où elles ne le sont pas, la question de leur justification ne se pose point. Et puis je vous ai déjà fait mes objections quant à la portée réelle de toute entreprise de déduction analogue; les répéter serait fastidieux.

Mais enfin, tente-t-on de s'installer comme vous dans

ce que le « langage » a de moins déterminé, pour en faire sortir la détermination de ses actes avec aussi peu d'arbitraire apparent que possible; veut-on arriver à quelque chose de particulier sans faire appel à rien de particulier qui ne soit dans le problème lui-même ? C'est de la manière que j'ai indiquée qu'on parviendra le plus aisément à se faire illusion. Non seulement, en effet, cette « éthique » s'inspire de sentiments souvent profonds de la nature humaine, et de données souvent importantes dans le « langage »; mais, au lieu de les y puiser directement, elle arrive à les retrouver dans le fait de la possibilité de leur expression, c'est-à-dire dans le fait le plus caractéristique du « langage », et donc par exemple dans l'énoncé du problème de l'action : ce qui était, je crois, votre programme.

Mais ce programme, je ne vois pas, néanmoins, que vous puissiez le remplir légitimement — j'entends : de votre propre point de vue — même par une telle démonstration. Car si votre besoin d'accomplir le devoir ne suffit pas à vos yeux pour le fonder, vous ne pourrez prendre davantage en considération la primauté de l'universel dans le pur discours : « ce n'est qu'un fait, et que vous importent les faits ? ». Bien plus, universalité, langage, existence des hommes, tout cela est-ce autre chose que propositions particulières et appartenant à la diversité ? A une diversité que n'introduit pas expressément votre définition du « Que faire ? » Et quand même il les impliquerait, ce problème n'est-il pas lui aussi un fait de la diversité ? Enfin, supposé qu'il faille s'en occuper, que trouver d'autre en lui, selon vous, que le principe de l'identité ?

Cher Monsieur, je ne me permettrai jamais de vous accuser d'extravagance. Je veux vous montrer définitivement et en toute simplicité que vos discours, votre façon d'envisager les choses, ou plutôt de ne pas les envisager, mèneraient tout droit à d'extravagantes conséquences. Vos dernières paroles, au reste, me mettent un

peu à l'aise pour vous dire cela : vous m'avez en effet semblé en venir à des remarques qui pourraient fort bien vous aider à sortir par vous-même de la voie malencontreuse où vous vous êtes engagé. Car vous reconnaissez qu'il est impossible de passer jamais du principe d'identité aux positions théoriques particulières — où pourtant vous voulez qu'il n'y ait que lui à comprendre. Vous admettez donc aussi qu'il n'est nullement un principe éthique. (Et l'on ne voit guère, en effet, quelle action pourrait s'inspirer de « A est A » !) Mais si alors pour vous-même le problème perd au regard de lui tout sens particulier, il ne m'est pas clair que vous puissiez trouver, par votre logique, serait-ce un semblant de solution, ni que, si c'est malgré tout possible — comme vous l'avez promis — il puisse d'une façon valable différer du principe de l'identité.

VI

DE LA POSSIBILITÉ DE SOLUTION (*suite*) RECHERCHE DE LA VÉRITÉ ET ÉTHIQUE

LE SAGE

Et le meilleur moyen de savoir à quoi m'en tenir sur votre solution, c'est de vous la demander enfin à vous-même. J'aurais dû le faire depuis longtemps déjà; que dis-je, vous la laisser produire de votre propre mouvement, comme, bien sûr, vous en étiez pressé. Au lieu de m'attaquer à vos intentions, et de m'exposer moi-même à vos attaques, que n'ai-je attendu en silence l'arrivée de cette terrible machine, que me donnaient à craindre des préparatifs si fermes et si assurés? Maintenant je la soupçonne presque de n'avoir, je ne dis pas même de solidité, mais de consistance, comme toutes les productions de l'esprit métaphysique : car si vigoureux serait-il par ailleurs (et de cela croyez que je ne doute pas en ce qui vous concerne), il n'est proprement et rigoureusement susceptible, me suis-je laissé dire, d'aucune organisation; et affirmer avoir détruit ou prouvé inexistant ce qu'il n'a pas reconstruit, est tout ce qui lui est possible.

Mais je ne veux pas vous interrompre davantage dans votre méditation; je suppose avec vous que vous ne savez pas ce qu'il vous faut faire, que vous vous posez la question « Que faire ? », que vous ne pouvez vous en dispenser, que nul ne le peut; et j'attends votre réponse avec tout le respect, tout l'impatient intérêt qu'il convient de porter à la pure raison dont vous vous réclamez.

LE PHILOSOPHE

Je crois, moi aussi, que vous vous étonnerez moins, après ce que je vous ai dit de toute foi, de toute certitude particulière, et après toutes vos tentatives infructueuses de solution, si je ne puis que vous répondre qu'il n'y a pas de réponse. Le problème de l'action ne peut que rester le problème de l'action; ou, si vous le voulez, c'est la seule réponse que permette la logique, le principe d'identité. Et vous êtes trop « raisonnable » pour m'enjoindre de les braver. Car au nom de quoi le feriez-vous ?

Au nom de la réalité, de la diversité, que vous jugez aussi extravagant de mettre en doute que de nier nettement ? Vous me reprochez de m'abstraire dans la contemplation du principe jusqu'à en oublier, à feindre d'oublier, tout ce qui lui échappe, c'est-à-dire tout l'univers. Je ne vois moi-même pourtant, selon vous, aucune raison pour poser ce principe comme valable dans sa particularité; ou, supposé valable, pour m'en préoccuper. Vous ajoutez enfin que de voir partout ce seul principe devrait m'être un motif de plus, s'il en était besoin, pour admettre les données sensibles et m'y subordonner. Dans cette hypothèse elles n'ont rien en effet qui ne satisfasse au principe « B est B », ou plutôt à mon exigence de voir « B est B ».

Mais ces objections me marquent simplement que je ne me suis pas fait bien comprendre. Je ne nie pas le moins du monde, je ne suspends pas, l'existence de tendances particulières, de sentiments, de sensations, de l'univers enfin. Peut-être même m'est-il, au contraire, impossible de ne pas l'affirmer. Mais cette affirmation (si proprement « affirmation » il y a) n'est pas pensée, n'a rien de commun avec l'acte de penser, sinon qu'en essayant de la ressaisir dans ce qu'elle aurait d'être nécessaire, plutôt que dans son geste — c'est-à-dire de la saisir vraiment — on ne fait que retrouver le principe de l'identité, et l'installer au centre de l'attention. Si je

reconnais l'existence du divers, ou d'un contenu en lui différent du principe de l'identité, je ne le fais que dans la mesure où je ne pense pas purement; et en un sens, le plus pur, je ne le reconnais donc pas. Vous n'avez pas à noter là un acte, un aveu absolu : parce qu'il n'y a pas là d'acte.

Et lorsque, pour exprimer qu'il n'y a pas là d'acte, j'emploie le simple mot de « geste », ou lorsque, de manière générale, j'emploie les mots « diversité », « particularité », etc., ou que telles de mes paroles paraissent liées à des thèses particulières, tout cela n'est pas à dire que je reconnaisse l'existence du geste et de la diversité ou que j'admette vraiment ces thèses. Ou du moins ne croyez pas que je les reconnaisse et les admette en tant que me reportant à cette raison toute suffisante d'agir, qui seule permettrait des affirmations sérieusement et purement pensées, et dont aujourd'hui je viens avec vous de constater l'absence.

LE SAGE

Par ma foi, votre franc aveu dépasse en étrangeté tout ce que j'imaginai. Il nous aura fallu vraiment tant discuter pour arriver à ce beau résultat ! Tant défendre ou contester la légitimité et l'utilité d'un problème, pour vous entendre dire enfin — à vous qui me l'imposiez — qu'en somme il ne signifie rien, et que, dans la mesure où il peut signifier quelque chose, il ne mène à rien. Vous saviez, je suppose, ce qu'il en était dès le début de vos discours : comment avez-vous pu prétendre tout remettre en question par le moyen d'un principe qui ne peut rien mettre en place ? Que dis-je, il semble que vous vous mainteniez encore, et fort gravement, dans cette attitude dont vous-même reconnaissiez l'inconsistance !

Vous ne constatez rien, vous n'accomplissez aucun geste, vous ne vous laissez aller à aucune émotion que dans la mesure où vous ne pensez pas « purement » ? Mais qui vous demande de penser purement ? Si, comme

il est en effet trop évident, on ne peut vivre, sentir, penser même qu'en dehors de la pensée pure, si aucune question ni aucune réponse ne sont possibles sans une situation qu'on constate et qu'on ressent, pourquoi vous acharner à interroger ce qui ne peut pas répondre, et à ne pas écouter ce qui vous parle ? Bien plus, pourquoi voulez-vous régler les actes, s'il n'y a aucun acte ?

Mais si vous voulez dire qu'il n'y ait en nous que des « gestes », et que constater ce fait même soit un « geste », au sens où ce mot, employé sans plus, exclue d'eux toute chose qui valût en soi dans l'éternité indépendamment des circonstances particulières où ils ont lieu, je suis bien proche de cette opinion. Mais il me paraît très certain, aussi, que dans leur surgissement senti aucune considération ne limite la portée qu'ils se donnent en s'exerçant, et ils ressemblent fort à ce que nous concevons sous le mot « actes », peuvent même être à l'origine de cette conception.

En tout cas, s'il n'y a que des gestes, vous ne deviez pas, précisément, prétendre sortir de l'empire des gestes par votre problème. Et fussiez-vous réellement amené à vous poser ce problème, par quelque disposition exceptionnelle de votre sensibilité, vous pouviez le résoudre presque aussitôt. Il suffisait de ne pas résister aux constatations et aux gestes qui accompagnaient et composaient la réalité de ce *geste*. La réponse était marquée dans la particularité de votre individu : caractère, tendances, impulsions, goûts et dégoûts sont en vous relativement déterminés, comme votre visage.

Et cela, même si, dans leur partielle expression, et dans les préoccupations par lesquelles ils se manifestent, ils vous apparaissent un jour comme indéterminés, d'ailleurs plutôt à la surface que dans la profondeur de ces préoccupations. Et même si vous avez le sentiment de vouloir et de choisir, et de ne savoir ni que vouloir ni que choisir. Car vous attestez par là que vous avez de quoi juger grave ce sentiment, pressante cette situation,

et que vous éprouvez réellement l'effet de tendances s'offrant comme des principes d'action à votre choix théorique. Le déclenchement n'en a peut-être pas encore lieu aussi nettement qu'il le pourrait; mais, pour ainsi parler, elles se réservent à elle-mêmes et à une occasion véritablement suffisante.

D'autre part, même si, croyant plus sérieusement choisir, vous en venez, étrange invention, à supprimer fictivement tous les éléments du choix, et tout le contenu du « langage », de la culture impersonnelle, je vous ai montré que votre fiction, et tous les raisonnements par lesquels vous tâchez ou tâcheriez de la concilier avec sa propre existence, et tout votre problème, ne peuvent être installés dans un monde conceptuel et stable, même pour un instant, sans laisser subsister une certitude de l'universalité et une aspiration à l'universalité, et par suite toute une partie des règles et des directions de la sensibilité qui vous constitue. Je vous ai même montré qu'on est ramené à la sensibilité totale si l'on veut bien reconnaître les intentions réelles, les visées qui contribuent à donner leur sens particulier à toutes les notions du discours intérieur ou extérieur, sans, bien entendu, pouvoir s'y étaler entières.

Vous me disiez qu'il y a impliquée dans toutes les manifestations conscientes la certitude d'une solution du problème éthique; vous déclarez maintenant qu'il n'y a pas de solution toute logique à ce problème. Concluez-en, comme je vous y invitais, qu'il n'y a pas non plus à en chercher : il y a moins à parler de solution que de satisfaction; ou plutôt, on possède véritablement la solution sans pouvoir se la démontrer telle ni avoir à le faire. Et cela est accusé par toute attitude, même celle de chercher.

LE PHILOSOPHE

Il n'y a pas solution si l'on ne se l'exprime pas à soi-même. C'est pour le faire, c'est pour la vérifier, si elle existe, que je me pose certain problème. Par lui, je

prétends sortir de l'empire des gestes, mais pour autant seulement que chaque geste s'accomplit avec cette prétention. D'acte il ne devient proprement et uniquement geste pour moi que parce que je n'ai pas de quoi en ratifier, en prolonger la décision. Sur mes gestes je ne puis rien fonder; passés, présents, ou à venir, *ils sont ce que je renie*. Ou du moins, me demander de reconnaître que je suis en eux, c'est me demander de penser purement pour voir si je les retrouverai, c'est-à-dire de me poser à leur propos même la question dont, en me rappelant à eux, vous croyez m'écarter.

Vous dites qu'en tant que mon problème m'est particulier, il se rapporte à une sensibilité qui est moi et non l'activité parfaitement indéterminée qu'il suppose. Mais je vous le répète : je n'aperçois ma structure qu'en me mettant moi en dehors d'elle. Vous dites qu'envisagé par où il ne m'est pas particulier, le problème vise à une universalité qui devrait m'en apparaître comme le principe de la solution. Je réponds encore : qu'en serait-il ainsi, je ne vois pas pour quelle raison j'aurais à faire ma suprême loi de ce qui se serait trouvé à mon insu dans mon comportement.

Et en ce qui concerne le détail de cette solution prétendue, savoir que je dois traiter autrui par les principes selon lesquels je me traiterai moi-même — à supposer que je le doive en effet — ce n'est rien savoir si j'ignore quels ils sont. Je ne sais pas non plus quel bien faire aux hommes ni à moi-même, si je ne sais pas ce que c'est que le Bien.

LE SAGE

Et pourtant vous le savez; je me rappelle même que vous savez que vous le savez. Il vous plaît d'ajouter : « Je ne vois pas par quelle raison... etc., » mais qu'importe que vous ne voyiez pas par quelle raison ? Pour agir il n'en est pas besoin, puisque, de votre propre aveu, il n'est pas possible qu'il y en ait; et que pourtant nous agissons, nous accomplissons — si vous préférez ce mot.

LE PHILOSOPHE

Ma sensibilité, je vous le répète, peut me faire approuver des lèvres, du cœur même, cette constatation; je ne puis la penser profondément, encore moins en faire le principe de mon action et la solution du problème.

LE SAGE

Et moi je répète qu'il n'en est pas besoin... Ou plutôt, je vous prie seulement de réfléchir que quand bien même vous seriez parvenu à la vérité abstraite que vous cherchez, vous ne pourriez vouloir agir par elle, qu'elle ne vous eût saisi dans votre sensibilité. Des idées sans rapport avec votre nature foncière ne sauraient vous mouvoir. Bien plus, comment les auriez-vous même aperçues sans quelque rapport de ce genre? Non seulement l'insuccès final de votre « *méthode* » doit vous faire quitter toute défiance méthodique à l'égard de votre sensibilité, c'est-à-dire de vous-même, mais encore, envisagé comme vous l'envisagiez, ce problème était très évidemment insoluble dès l'origine.

Rechercher un principe démontrable était contradictoire, aucune vérité ne pouvant être à la fois principe et démontrable : il n'y a ni démonstration sans principe d'abord admis — car rien alors ne la ferait naître et progresser — ni principe apporté par une démonstration préalable — car alors il ne serait pas principe mais conséquence.

Beaucoup moins encore que les conséquences, on ne conquiert les principes : on est conquis par eux. Et vous n'avez aucune raison pour ne pas vous laisser conquérir. Vous n'en avez pas non plus le pouvoir, « sinon des lèvres ». Au contraire, l'idée de la prise habituelle que les principes sentis ont sur vous, le fait que vous ne pouvez agir sans que vos actes, par leurs buts et par leurs moyens, se rattachent à eux, explicitement ou non, doit vous incliner, vous incline sans aucun doute — même si vous n'en dites rien — à juger que ces principes sont plus

vrais, tiennent plus à votre univers et à votre être que la fantaisie d'un instant.

Nous voudrions plus qu'être très fortement inclinés ? Nous concevons l'idée d'une démonstration pure ? Nous aimerions en faire naître une partie de nos actes ? Ce peut être là quelquefois une de nos tendances en effet. (Nous la jugeons d'ailleurs satisfaite par nos démonstrations et nos raisonnements ordinaires, au moment où nous les faisons et en avons besoin.) Mais si même il pouvait y avoir une démonstration pure, et dans cette démonstration tout ce qu'il faut pour nous faire agir, toute la force déterminante et motrice que je dis, moi, être évidemment hors du contenu aperçu d'aucun raisonnement, alors, loin que tout geste fût acte et restât valablement tel, il n'y aurait plus du tout d'acte : tout se trouvant accompli sans nous de ce qui nous paraît dépendre de notre intervention dans ce que nous appelons « acte ». Il n'y aurait plus même besoin, pour l'action, de gestes ni de circonstances.

Assurément, pas d'acte sans certitude ; l'action signifie de la certitude ; la certitude se signifie par l'action. Mais en deçà de cette certitude profonde, il n'est d'acte que s'il y a aussi quelque incertitude et quelque risque dans la région de comportements possibles où notre attention s'est trouvée attirée et s'est spécialement braquée. Lorsque je dis d'un de mes gestes qu'il n'est pas un acte, ce n'est pas toujours que je le « renie » — et encore le renier ne serait-ce pas du tout faire qu'il ne fût pas tel. C'est bien souvent, au contraire, parce que je juge qu'il eût été extravagant de concevoir le moindre doute, d'hésiter le moins du monde, sur la nécessité de sa réalisation, et que même l'idée ne m'est pas venue qu'hésiter là fût possible. Le geste n'est alors pas acte ; mais parce qu'il est, pour ainsi dire, plus proche de moi, de mes certitudes irrécusables, des décisions constamment actuelles auxquelles équivaut l'existence de ma sensibilité et de mes tendances, que l'acte lui-même.

Si donc vous portez l'attention, et surtout l'effort de la

recherche et de la méditation, sur ces certitudes profondes elles-mêmes; si les remettant en question, vous avez à accomplir un acte pour les reconstituer, je ne puis que vous dire : « Vous n'accomplirez cet acte — et il n'y a aucun doute que vous ne l'accomplissiez en effet — vous n'aurez le sentiment d'accomplir un acte, d'être sérieux (comme il vous plaît à dire) qu'en ayant aussi celui d'une option et d'un risque : sans l'une et sans l'autre, il n'y a pas d'acte. De même, je vous l'ai signalé : soit que nous méditions les lois sur lesquelles notre action s'appuie pour déterminer les moyens propres à ses fins et pour ajuster les règles aux circonstances, soit que nous examinions les détails ou la masse d'une décision, nous retrouvons plutôt la probabilité sentie que la rigueur. Nos jugements sont faits de paris sans cesse renouvelés, et d'autant plus visiblement risqués que nous nous enfonçons davantage dans l'action, où nous sommes toujours. Il vous faudra bien parier.

LE PHILOSOPHE

Le pari ne présente guère de sens pour moi, puisque rien d'important ne m'est défini que je puisse risquer dans un pari, ni qu'il me soit nécessaire de chercher à gagner, ou d'éviter de perdre.

Le risque appartient à l'essence de l'acte, déclarez-vous, et l'on ne saurait vraiment agir avec une certitude totale ? Mais rien ne peut de manière valable me pousser à la prétention d'agir vraiment.

Surtout, on ne peut, à la fois, laisser à l'acte son aspect d'option et sa liberté apparente, et affirmer qu'il se tire de notre sensibilité déjà faite au lieu de s'inspirer d'une éthique indépendante de celle-ci en son principe, c'est-à-dire proprement d'une éthique. La liberté ne nous apparaît au contraire qu'autant que nous apercevons des principes d'action qui fassent appel à notre sensibilité, plutôt que notre sensibilité ne fasse appel à eux. (D'ailleurs, si éthique et liberté étaient obstacles l'une à l'autre, et le choix possible entre elles, dire que l'éthique devrait être pré-

férée, c'est dire que « A est A ».) Rien ne fait d'appel que la sensibilité, et les tendances qui se manifestent dans la sensibilité ? C'est peut-être pour cela aussi que je ne puis maintenir de principes d'action ou fonder une éthique.

LE SAGE

Que vous vous l'exprimiez ou non, il y a pour vous-même quelque chose de valable et de sérieux dans les principes et les tendances dont vous vous désintéressez en paroles si aisément. Peut-être aurons-nous le temps bientôt de nous en apercevoir d'une façon décisive, et par vos propres aveux. Mais peut-être aussi suffira-t-il que je signale une visée manifestement et délibérément incluse dans votre recherche, et dirigeant encore votre attitude à l'égard du « Que faire ? » (même quand vous savez qu'il ne mène à rien) pour que vous cessiez d'accompagner de réserves tous vos aveux.

D'abord, il est sûr que vous recherchiez réellement quelque chose, ou qu'aujourd'hui vous vous êtes préoccupé du problème de l'action. Tout au moins, notre entretien s'est rapporté et se rapporte à une telle recherche, quelque mine que vous fassiez maintenant — au nom d'un principe qui ne vous donne le droit de faire mine de rien, vous-même l'avez reconnu — de ne plus vouloir trop affirmer la nécessité, sinon la réalité, du problème qui définissait cette recherche.

Or que recherchiez-vous ? Un principe d'action ? Sans doute. Mais surtout un principe d'action qui ne se recommandât que de sa nécessité intellectuelle absolue. Et cela n'est pas la même chose.

LE PHILOSOPHE

Solution et solution véritable, c'est la même chose.

LE SAGE

Oui, je sais. Mais, de votre propre point de vue, réponse et réponse véritable diffèrent beaucoup : ou, sans cela, pourquoi avoir repoussé toutes mes réponses ? Par le

seul fait qu'on la donne pour réponse, toute réponse est une réponse véritable — je ne dis pas : véridique. La distinction que votre procédé signifie est due, vous le proclamez vous-même sans vous lasser, à ce que vous voulez des réponses strictement démonstratives, et non pas indicatives ou suggestives. Vous déclarez qu'on ne peut faire autrement « lorsqu'on pense le problème de l'action » ? Mais justement les mots « pensée », « problème », « solution » que vous employez à propos des actes, sont la marque d'un choix que vous avez pratiqué et continuez de pratiquer dans l'action. Aucun problème n'est tout pensé, et le problème de l'action moins que tout autre. La pensée ne peut être qu'un aspect dans la recherche; il y a d'autres recherches que celles où la pensée est l'aspect le plus important. Or c'est cet aspect que vous préférez, et que vous voulez considérer seul parmi les exigences de la nature humaine. N'est-ce pas cela qui vous amène contradictoirement tantôt à croire et tantôt à vouloir que toute exigence, en se faisant jour — c'est-à-dire, selon vous, en se posant pour la conscience réfléchie — se pose comme vérité plutôt que comme réalité, corresponde non pas tant à une impossibilité sentie de ne pas poser, qu'à je ne sais quelle impossibilité purement logique de ne pas poser.

Pourtant, si exiger ce n'est pas poser comme vrai, on ne voit guère pourquoi vous laissez se poser l'exigence rationnelle. Et si c'est le contraire qui a lieu (comme vous aviez commencé par l'affirmer hautement pour rendre nécessaire votre problème), on ne voit guère, cette fois, pourquoi la réalité de toutes les fortes exigences n'équivaudrait pas à leur acceptation valable, du moins dans les limites et selon l'ordre d'aménagement réciproque qu'elles indiquent elles-mêmes en se précisant. Il semble que vous ayez aujourd'hui fait une telle place à votre désir de vérité, qu'aucun sentiment de la vérité n'arrive plus à vous contenter.

Et de cela je verrais une vérification, s'il en était

besoin, dans le fait qu'après avoir perdu tout espoir de résoudre logiquement votre question, vous réglez vos paroles d'après l'idée de cet anéantissement même. Si vous vous refusez à exprimer pleinement des constatations auxquelles vous savez fort bien au fond ne pouvoir vous arracher; si vous ne vous reconnaissez aucune exigence valable, et en arrivez à pratiquer — du moins dans vos discours — une véritable abnégation, c'est en effet parce que vous entendez vous guider ainsi sur l'idéal de la vérité, et sur lui seul, vous y portant par l'inertie et par l'obstination (pour ainsi parler), après vous y être porté par votre recherche.

Or, la valeur dont on appelle « idéal du vrai » la réalisation pure et parfaite par l'imagination, ne peut, plus qu'aucune valeur, vous être prouvée. Même, elle doit l'être encore moins que toute autre, puisqu'elle seule donne leur importance aux preuves. Loin pourtant de juger à propos de suspendre cette valeur, vous ne voulez tenir à rien que par elle. Pourquoi alors vous montrer plus difficile à l'égard des autres valeurs et des tendances qu'elles traduisent, sinon par une bizarrerie qui vous est particulière, permettez-moi de vous le dire ? Vous ne trahiriez pas la vérité davantage, bien au contraire, en cessant de prétendre rejeter les idéaux qui, tout en ayant sur vous au moins la même force naturelle que la vérité, se présentent aussi comme autre chose que la vérité.

Mais bien plus, ce seul amour de la vérité, où vous mettez en somme votre bonheur, vous marque toute une ligne de conduite. Il doit vous ramener aux autres valeurs, parce qu'elles sont liées à la recherche même du vrai. S'arrêter à la contemplation d'une vérité, par exemple, c'est y reconnaître de la beauté. Vouloir faire effort vers une vérité, c'est y reconnaître le bien, le faire, c'est y sentir ou en espérer le bonheur. Aimer la vérité, ce sera aimer à la dégager le plus qu'il se puisse, travailler avec persévérance en se la donnant pour but. Ce sera vouloir accroître la science individuelle par celle de l'humanité,

et accroître celle-ci encore. Ce sera donc aimer la collaboration de tous ceux qui s'occupent aussi à un tel travail et en font connaître les résultats. Ce sera même aimer toute la solidarité humaine, en même temps que la vie : car pour que les opérations de l'esprit puissent se poursuivre, il faut quelque santé, quelque loisir, quelque dispositif matériel, toutes choses auxquelles aide la société, et auxquelles vous voudrez qu'elle aide davantage. Vous souhaiterez donc la division, la spécialisation, le perfectionnement et la rapidité croissante des travaux par lesquels s'assurent la conservation de l'homme et la satisfaction de ses tendances. Pour cela même, comme par le souci direct de la tranquillité nécessaire à l'esprit, vous aimerez qu'il y ait parmi les hommes et les groupes d'hommes une paix stable favorisée par un système de lois. Enfin, aimer la vérité, c'est le plus souvent aimer la dire et l'entendre dire, c'est tâcher de réduire le mensonge, l'erreur et l'ignorance en autrui et en soi, sympathiser avec ceux qui cherchent le vrai et s'élancent vers ce qu'ils jugent en avoir trouvé; sentir la modestie des acquisitions qu'on a faites auprès de l'idéal pour lequel on les a faites; symboliser avec l'inépuisable; accomplir des rites, sacrifier, communier, admirer et espérer.

Que n'y a-t-il pas dans l'amour du vrai (comme dans toute chose) ? Et comment par une tendance peut-on croire exclure toutes les autres ? De celle-ci je crois avoir assez indiqué comment une morale, une politique pourraient se tirer, sinon toutes sortes de morales et de politiques peut-être. Je vous laisse le soin de poursuivre dans cette voie, sûr d'ailleurs que vous êtes plus que moi à même de le faire. Je suis seulement étonné d'avoir à vous dire que vous possédez le principe de votre action, pour vous l'être donné vous-même !

LE PHILOSOPHE

C'est que précisément je ne me le suis pas donné. Le problème de l'action est bien une recherche intellectuelle,

puisqu'il est la recherche d'une règle vérifiable. Mais cela ne signifie pas qu'en me posant ce problème je décide de me livrer en général à des recherches intellectuelles, ni seulement que j'en sois épris. Ce n'est pas le pur amour de la vérité qui m'inspire. Etre doué de quelque pouvoir de combiner mes gestes et états dans ma représentation, et ayant à trouver comment les combiner et les choisir, je prends simplement conscience de cette situation fondamentale. Elle est peut-être illusoire de certains points de vue. Mais je ne puis l'appeler illusion que par un acte qui prétende tout aussi illusoirement n'en être pas une. Quoi que je fasse ou ne fasse pas, j'agis. Chacun de mes actes me ferme des voies ouvertes avant lui. Dans aucun je ne puis éviter de mettre un semblant de tout moi-même, ni pourtant reconnaître que j'apporte ma sincère adhésion, c'est-à-dire moi-même. La recherche du ressort suprême et nécessaire de tout acte, de tout choix, non tel qu'il est, mais tel qu'il doit être, vous voyez donc que je ne la choisissais pas : elle s'imposait en moi-même. A la différence de toutes les contraintes, je ne pouvais me placer par l'esprit tout à fait en dehors de cette contrainte.

Le désintéressement n'est ici que le moyen d'un intérêt supérieur qui se cherche. Ma véracité intérieure ne résulte pas d'un devoir que je me sois dicté : je ne puis en fait me mentir à moi-même, et nul ne le peut. Elle se confond avec la conscience psychologique dans son opération la plus simple. C'est elle qui se manifeste dans ces « précautions de langage » auxquelles j'hésiterai peut-être, maintenant que vous les relevez.

Que j'aie, pour penser, quelques règles à suivre, que je doive assurer la plénitude de mon intelligence, la concentration de mon esprit, etc., je n'en disconviens sans doute pas. Mais ces règles ne valent que par ce problème et pour ce problème. De ce que je me le pose, rien ne me commande de chercher la vérité en d'autres domaines, s'il en est, encore moins de la répandre, encore moins de

m'appliquer aux vertus, aux vices, et généralement aux attitudes, plus ou moins solidaires de la recherche du vrai ou de certaines vérités.

Bien plus, le problème éthique ne peut être résolu : mais le serait-il, et la solution me prescrirait-elle de vivre sans me préoccuper de vérité et de cohérence rationnelle le moins du monde, je n'aurais pas à manifester de répugnance.

LE SAGE

Vous n'auriez pas... ? Etranges paroles ! Si votre répugnance est réelle, elle se manifestera en vous, soyez-en bien sûr.

Vous *ne voulez pas* vous préoccuper des activités liées à votre recherche ? Mais il suffit qu'elles y soient liées ! Je vais illustrer cela par un exemple :

Vous devez à la société humaine, directement ou indirectement, la jouissance de presque tout ce qui peut vous être cher, ne fût-ce que celle des idées ou de vos idées, quelles qu'elles soient. Il est possible, bien que peu probable, que vous ne vous en soyez pas nettement aperçu. Mais quand je vous mets en face du fait, vous ne pouvez ne pas voir la nécessité d'être reconnaissant envers cette société. Ou plutôt il ne se peut que vous ne ressentiez cette reconnaissance, quoi que vous m'en disiez ou m'en taisiez. Car sans doute la nécessité de la reconnaissance et la solidarité de droit ne peuvent se déduire de la solidarité de fait, pour un esprit qui n'admet encore la nécessité d'aucun devoir — du moins expressément. Mais aussi n'est-il pas question pour moi de *déduire* votre reconnaissance, mais de la susciter, ou plutôt de la réveiller, par l'effet d'une loi que l'expérience infirme rarement : nous venons à aimer ce en quoi nous apercevons une cause ou même seulement une circonstance de notre plaisir. Je ne place pas comme vous la naissance des sentiments et des décisions dans un domaine tout logique où ils n'ont que faire.

Mais bien plus, je me fais fort de vous conduire à affirmer sans réserves vos volontés fondamentales, vos tendances et vos règles, à ratifier pleinement vos options réelles, avec leur seule aide.

Et pour cela je n'ai besoin d'autre chose que de votre sincérité, cette sincérité de laquelle, par exception, vous ne semblez pas prétendre vous dégager, et que vous déclarez être toute naturelle.

Où prenez-vous que je veuille vous imposer ce qui ne s'impose pas à vous *naturellement* ? Il me semble avoir passé mon temps aujourd'hui à des discours d'intention toute contraire. L'effort volontaire et le comportement réfléchi ne sont-ils donc pas tout aussi naturels, à votre avis, que notre activité la plus spontanée ? je dis : même lorsque, comme c'est le cas pour la véracité intérieure, elle est un fait de l'esprit.

Peut-être pensez-vous que cette spontanéité nous déborde, et que ce soit nous qui débordions notre conduite et nos volontés ? Il y a pourtant quelque effort et quelque attention dans toute véracité. Inversement, il est certain que nous sommes amenés à vouloir, amenés à faire effort, et tout naturellement. Dire que *je déborde* une de mes volontés, un de mes désirs, c'est dire qu'il prend place, comme un fait par soi assez instable, dans un tout organisateur, riche de possibilités diverses et nouvelles, qu'on appelle alors « moi ». Dire qu'une de mes activités *me déborde*, c'est au contraire appeler « moi » surtout ce qu'il y a de plus organisé dans mon être toujours en train de se faire, c'est appeler « moi » surtout l'ordinaire de ma volonté et de mes désirs, tout en l'avouant pris dans des activités et des états plus pressants et moins constants. Mais dans les deux cas est exprimé le même fait.

Enfin, qu'on suppose avec vous le vouloir vide de toute détermination naturelle, et que, bravant le bon sens, on en repousse toute détermination non impliquée dans ce *vide* même : pourquoi alors employer à son propos le mot de « vouloir » ?

Vous avez reconnu l'impossibilité, si évidente, de vous déterminer par l'indéterminé; vous avez avoué votre échec. Il vous reste à quitter les voies qui y mènent, à ne pas sans cesse vous lancer vers lui de nouveau. Ne vous abandonnez plus à des conceptions qui s'effondrent avec le problème suspensif que vous aviez posé.

LE PHILOSOPHE

Mais de quel effondrement parlez-vous ? Nous avons compris que le « Que faire ? » restait le « Que faire ? » Loin donc de s'effacer, cette attitude problématique, qui se met elle-même en question, subsiste entièrement, pour autant que subsistent les circonstances qui la font naître. Je dirais même qu'elle subsiste définitivement, si, d'après ce qu'elle comporte, elle n'était pas, aussi, toute provisoire. Si vous le voulez, vous pouvez dire qu'elle est définitivement provisoire; ou si vous objectez que cela soit absurde, je vous répondrai que je n'y puis rien : pas même le regretter.

Je ne vais pas vers l'échec, même si peut-être je le rencontre dans la nature des choses. Je ne choisis pas une voie, une méthode particulière, mais seulement le principe de raison dont tous les choix croient s'inspirer, et vers lequel par toute voie l'on croit aller comme on en croit partir; je fais d'ailleurs toutes réserves quant à mon attitude pratique par rapport à lui.

En ce qui concerne la sincérité, il ne m'importe qu'elle soit ou non toute naturelle. Je ne la choisis pas. Je n'ai pas de raison de m'y intéresser particulièrement (ni à aucune idée dont vous pouvez me croire féru). Si, au reste, vous en appelez à elle pour que je reconnaisse l'existence de certains penchants, vous ne pouvez en faire, je l'ai montré, aucun argument que la raison soutienne. Et si vous concluez de mon « échec » que ce ne soit pas à la raison qu'il faut s'adresser, je vous réponds une fois de plus qu'on ne croit jamais s'adresser qu'à elle. Demander une règle à autre chose que la raison, c'est moins rechercher

une règle véritablement que la tirer au sort. Encore faut-il, en ce cas, qu'on croie devoir le faire — et par une raison.

Aussi bien est-ce trop dire que de parler d'« échec ». Il n'y a échec que pour une volonté déterminée; or si le désir de trouver une règle n'est pas satisfait, ce désir n'a lui-même rien qui le rende pleinement légitime et le fixe en une volonté. Il est ici à peu près équivalent de dire que « le problème de l'action n'a pas de solution » ou que « sa solution c'est de n'en point avoir, sinon de n'en point avoir, sinon... etc. », quelque récurrence indéfinie qu'entraîne cette dernière réponse.

VII

CONSÉQUENCES POUR LA CONDUITE

LE SAGE

Je ne sais si la récurrence indéfinie a la vertu de vous charmer, ni pourquoi. Mais je suis bien sûr qu'elle n'a pas de quoi suffire à l'action où nous sommes engagés, et qui ne peut être qu'en n'étant *pas* indéfinie. L'action ne se contente pas d'un problème, encore moins d'un problème à propos duquel on sache n'avoir plus rien à trouver. Il vous faut prendre parti; et vous prenez parti sans cesse : vous marchez, parlez, respirez, vous résolvez votre problème inévitablement.

LE PHILOSOPHE

Il n'est pas possible que je le résolve. Il n'est donc pas possible non plus que je prenne vraiment un parti.

Et de cela même je ne puis rien conclure pour la pratique, sinon qu'on ne peut rien conclure pour la pratique, sinon qu'on ne peut rien conclure pour la pratique...

LE SAGE

Le problème ne reste posé qu'autant que vous sentez devoir le résoudre, être inéluctablement porté à le résoudre, d'une manière ou d'une autre, et d'une manière définie. Je ne dis pas : par des phrases et du raisonnement.

LE PHILOSOPHE

Si le problème reste posé, c'est pour autant que je ne puis sortir de lui pour le résoudre.

LE SAGE

Est-ce l'attitude à laquelle vous vous arrêtez ? De ne vous occuper et vous préoccuper que du problème de l'action et de le laisser subsister en votre esprit ? Vous ne pensez pas que vous ferez beaucoup plus que cela, et dans le même temps ?

LE PHILOSOPHE

Je ne prétends pas m'arrêter à une attitude.

LE SAGE

C'est donc que vous prétendez ne vous arrêter à aucune attitude. Mais c'est encore vous arrêter à certaine.

LE PHILOSOPHE

Du moins à la moins arrêtée et pour ainsi dire la moins « attitude » qu'il soit possible.

LE SAGE

J'affirme, moi, que c'est au contraire l'attitude la plus « attitude » possible, s'il faut entendre par ce mot la volonté effective de maintenir tel et tel comportement. Car c'est la plus artificielle de toutes les attitudes : pour la garder le moins du monde, il faut la quitter sans cesse. Vous proposerez-vous de vivre une vie sinueuse, incohérente même, une vie toute de caprices successifs que vous tâchiez de ne jamais convertir en volontés stables, vous efforcerez-vous de n'avoir aucun but, de ne viser sérieusement à rien ? Vous ne songez pas à la puissance extraordinaire de volonté que demande l'application d'une telle règle, surtout quand le caractère ne s'y prête pas déjà. Et cette règle de conduite nouvelle, plus compliquée et plus contraignante que toutes les règles, n'est pas plus qu'elles imposée par la « pure raison ». Et par la raison tout court : beaucoup moins.

Enfin, il se présente, au cours de la vie, des questions que trancher de telle et telle manière c'est s'empêcher à jamais de trancher de manière différente, des questions

à l'égard desquelles une incohérence de fait est donc impossible, des questions devant lesquelles on ne peut, d'autre part, rester neutre une fois qu'on les a aperçues. Et la question : « Vivre ou ne pas vivre ? » peut être de celles-là. Qu'avez-vous décidé à ce sujet ?

LE PHILOSOPHE

Je n'ai rien décidé; je ne décide rien.

LE SAGE

La raison pure vous enjoint-elle de vivre ?

LE PHILOSOPHE

Non, ni elle ne m'enjoint de mourir.

LE SAGE

Ah oui ? Et alors vous vivez. Votre neutralité est bien un choix. Pourtant ne doit-il pas vous paraître — au cas du moins où la mort est pour vous anéantissement — qu'en vous tuant vous réaliseriez jusqu'à perfection ce manque d'attitude auquel vous vous évertueriez très vainement dans la vie ?

LE PHILOSOPHE

Il n'est rien que j'aie à me préoccuper de réaliser en perfection. Si, ne me tuant pas, je vis, c'est une conséquence que je n'ai pas plus de quoi valablement regretter que de rechercher pour elle-même, ou de prendre en considération. Puis, rien ne prouve que je ne me voie pas un jour dans un état où la « neutralité » soit de ne pas résister à la mort : que puis-je, et que puis-je vouloir là-contre ?

LE SAGE

Rien ne le prouve en effet; mais, voulez-vous, laissons de côté cette remarque, peut-être fort vague, qui ne va au reste contre rien de ce que je vous ai dit. Il est certain que ceux-mêmes qui se tuent peuvent s'être jadis non seulement accordé de vivre, mais interdit le suicide. Le même poids est au fond reconnu par vous et par eux

et par tous aux raisons et aux motifs particuliers, la même valeur aux circonstances et aux désirs.

Il s'agit précisément pour moi de ce que vous vous accordez vous en ce moment : vous vivez, et, pour un temps non défini, vous comptez ne pas vous tuer. Certes, vous m'en voyez très heureux ; et vous pensez bien que ma suggestion opposée de tout à l'heure ne visait qu'à vous faire déclarer, fût-ce indirectement, votre détermination véritable. Je conçois même que, de votre point de vue, vous n'ayez pas tout à fait tort de continuer à vivre. Car vous n'avez d'autre résolution que de prendre aussi peu de résolutions que possible ; et il faut en effet, dans la plupart des cas, plus de résolution et de force décisive pour se donner la mort que pour garder la vie.

Mais il ne reste pas moins, et c'est là l'essentiel, que quelque chose aura décidé, qui n'est pas dans la dépendance du raisonnement. Sur une des attitudes les plus importantes de la vie, l'attitude à l'égard de la vie même, la pure raison, ou ce que vous nommez ainsi, est donc muette comme sur toutes choses. Et même, par impuissance à s'opposer aux directions de l'instinct, elle semble le ratifier.

Et si c'est vrai pour notre tendance à conserver la vie, cela est vrai aussi pour tout l'ensemble des tendances sans lesquelles la vie ne se conserve pas. Non seulement vous ne rechercherez pas la mort, mais vous tâcherez de l'éviter. Ce serait d'ailleurs la rechercher que de ne pas accomplir, au moins, les efforts minimes de temps en temps requis pour l'éviter momentanément. Ils se confondent à peu près avec ce qui nous est le plus facile, avec ce qui se fait sans effort, avec ce qui exige le moins de notre volonté. Or, de ces efforts minimes, la gradation est insensible vers des efforts plus tendus. On ne peut, d'autre part, marquer de limite précise entre les tendances par lesquelles la vie se maintient et celles dont la satisfaction n'y aide pas. Et, tout comme pour votre tendance à vivre, il vous faudra toujours moins de

résolution pour obéir à une forte tendance, quelle qu'elle soit, que pour y résister. Enfin l'on ne reconnaît pas et l'on ne réfléchit pas toujours les tendances auxquelles on est en train de céder.

Ainsi, vous voilà contraint à avouer qu'une grande partie de votre comportement se trouvera déterminée par votre apparente indétermination même, et donc en somme avec votre acceptation.

Que restera-t-il alors en vous d'indétermination réelle ? Tout juste ce que vous me signaliez ce matin « dans tout le comportement animal » : l'hésitation accidentelle, hésitation créée par le jeu interne et externe des tendances, de leurs luttes, de leur division entre plusieurs voies ou plusieurs objets, de leur apparition parmi des circonstances auxquelles elles ne sont plus ou pas encore adaptées. C'est de là que vous tiriez prétexte pour une hésitation générale, — par des affirmations particulières dont il faut croire qu'alors vous vous contentiez ! Et sans doute est-ce bien quand il délibère que l'homme se suspend le plus consciemment à des certitudes d'ensemble : mais non du moins à celles qui n'ont pas de rapport avec ce qui le préoccupe dans le moment, ni surtout à celles dont il ne possède pas déjà l'idée. En tout cas, direz-vous maintenant que, puisque toute certitude vous manque, vous n'avez pas de quoi conduire une délibération à son terme, et que vos hésitations se prolongent en une seule subsistante hésitation ? Ou que les actes ou « semblants d'actes » que néanmoins vous ne manquerez pas d'accomplir, soient toujours marqués de l'incohérence devenue votre seul idéal ?

Ce serait illusion de votre part. Je dis que vous aussi vous tâcherez, dans vos hésitations, de scruter les circonstances et de plonger en vous-même jusqu'à sentir vos tendances se fixer en un comportement unique.

Car il n'y a point d'hésitation définitive, si elle n'est pas d'abord dans le caractère ; encore ne fait-elle souvent, alors, que renaître successivement sur des objets nou-

veaux, où elle s'attarde sans se maintenir. L'hésitation n'a lieu qu'en se tendant vers les décisions. Née de la tendance, et née pour être supprimée, elle ne nie pas le choix, elle le réclame au contraire et le prépare.

S'il y a dans la délibération non pas un, mais des problèmes, non pas un problème général, mais des problèmes particuliers, il n'y peut plus s'agir pour vous que de préciser votre large acceptation reconnue inévitable. Reprenez la suite de votre être dans l'univers toujours nouveau où ce qui vous apparaît en vos délibérations n'est qu'un aspect partiel de votre renouvellement propre, auquel vous êtes sans cesse forcé, et du dedans et du dehors, mais dans certaines limites.

Non seulement vous ne pouvez vouloir l'incohérence et consentir à vivre, car sans quelque attachement, indistinct ou réfléchi, à l'ordre et aux réalités vous êtes condamné à une mort rapide; mais encore n'est pas incohérent qui veut l'être, et au plus pur de la folie on n'est pas fou pour soi. Tant que nous sommes, nous décidons : toutes nos décisions dépendent de ce que nous sommes; toutes nous paraissent nécessaires pour autant que nous les prenons.

Il est clair alors que garder votre incertitude mentale, c'est garder une incertitude qui n'est l'incertitude de rien. Mais bien plus, cette incertitude superficielle ne peut se conserver en vous que grâce à des circonstances qui permettent à vos besoins de ne pas s'exaspérer. A un homme menacé par la faim et le froid, à un homme dénué de tout et à la merci de tout, vos paroles paraîtraient moquerie. Pourrait-il y détourner son attention un moment, il vous dirait : « Si tu étais à ma place, tu n'irais pas chercher d'autre raison à ta faim que ta faim ! » Plus une tendance est impérieuse, moins elle se double d'une pensée qui la mette en question. Ou sans cela, que serait-ce que des tendances impérieuses ? Et vous ne nierez pas qu'il n'existe des tendances capables de le devenir !

Enfin, comptez-vous en tout cas réduire votre activité autant qu'il sera possible ? Vous absteniez-vous de tous

les actes qui se proposeront, à chaque fois qu'ils vous paraîtront *vraiment* dépendre de vous, c'est-à-dire sans mettre en cause des tendances par elles-mêmes prépondérantes en fait ? Ce serait parler pour ne rien dire. Car toute la question par rapport à laquelle nous prenons parti l'un et l'autre, et, en même temps, toute la *force* à quoi vous me reprochiez de faire appel et qui vient, j'ose le dire, constituer la force de mon argumentation, se cachent encore sous ce mot de « possible » ou ce mot de « prépondérance » par lesquels vous croiriez composer quelque semblant de solution quand même, comme il faut bien que vous fassiez. Ce serait toujours me combattre en paroles, vous accorder avec moi en réalité. Agir selon ce qu'on peut, selon découvertes et tendances, selon ce qui est prépondérant : tel est bien le sort commun auquel je me suis évertué à vous rappeler. Vous y retrouverez l'attrait du bien, l'exigence du bonheur, l'empire de l'ordre. A très peu près, vous ne vous absteniez de rien de plus que si vous n'aviez jamais « médité le problème de l'action ».

Il ne se peut que vous ne voyiez maintenant tout cela, ni que, voyant tout cela, vous ne convertissiez, et cette fois pleinement, vos acceptations réelles en acceptations expresses. Ayez davantage le sens de votre proportion à l'immensité des choses et des forces : acceptez l'univers, acceptez l'homme, acceptez l'humanité, dans laquelle votre destin est pris. Ou plutôt, ne feignez pas de ne pas accepter. Si votre joie c'est de prendre conscience, prenez conscience des volontés qui opèrent en vous ; et non pas comme de celles qui vous sont seulement concevables. Si votre joie, c'est de délibérer, de préparer votre action, fondez-vous sur ces volontés effectives. Ne vous demandez pas si elles sont illusoires : une volonté ne peut être illusoire, mais les façons de la servir et de se la représenter. On peut se tromper, partiellement, sur ce que l'on veut, non pas en tant que l'on veut.

Mais désirez-vous à toute force ne pas vous tromper

sur ce que vous voulez ? Etes-vous anxieux de vous représenter à vous-même ? Alors sachez au moins vous interroger aussi vous-même. Désignez-vous les réalités auxquelles vous êtes le plus attaché : mais non par une méditation qui s'isole du tumulte incessant de la vie. Faites une place en vous à tout ce qui ne manquerait pas d'en prendre ; ne donnez pourtant à rien toute la place dont vous sentez pouvoir disposer. Ne tentez pas d'expérience à seule fin de vous en instruire, dans les matières que vous sentirez graves ; mais instruisez-vous par vos expériences déjà faites. Courez le risque inséparable de tout acte, mais dans le sens de la probabilité que marquent vos antécédents similaires et ce que vous savez de l'expérience d'autrui. Accordez vos désirs entre eux, mais en vous disant bien que vous ne le pourrez pas absolument. Visez plutôt à être cohérent que systématique, à la sûreté et la continuité plus qu'à une rigidité qui vous blesserait et finalement troublerait vos intentions rigides mêmes.

Et vous devinez que si je prise la cohérence, c'est parce que, dans certaine mesure, elle est une des conditions du bonheur : non pas qu'elle soit seulement « comme une teinte dégradée de l'idée de raison ».

LE PHILOSOPHE

Ou bien s'interroger c'est s'arrêter pour préparer sa vie : et alors je ne vois pas pourquoi vous voulez qu'en même temps qu'on s'interroge on ne prétende pas « s'isoler du tumulte de la vie ». Ou bien — et vos discours précédents étaient plus près de cette idée — l'on ne peut, même en s'interrogeant et en méditant, sortir du tumulte incessant de la vie : et je ne vois pas alors qu'il reste une façon de méditer à laquelle vous puissiez faire le reproche de n'en pas sortir.

Ensuite, quant à me demander : « Que veux-je le plus profondément ? » je ne crois pas y avoir manqué aujourd'hui. Il nous est apparu qu'en se posant sérieusement

cette question, l'on ne peut rien trouver, sinon : que ce qu'on veut alors le moins superficiellement c'est cette règle d'action évidente qu'on ne peut pas trouver.

Vous protestez : il faut d'abord s'exprimer à soi-même des acceptations qu'au fond l'on a déjà données, et qu'on a précisément moins de raisons que jamais pour révoquer, en eût-on le pouvoir ? Mais si je les ai déjà données, comment se fait-il que je ne les reconnaisse pas pour telles, et que vous ayez à me les recommander ? Vous désirez mon acceptation expresse parce que vous savez qu'elle seule, du moins dans sa sincérité, serait signe d'une acceptation réelle, et qu'il est assez impropre d'appeler de ce nom la simple impossibilité de ne pas subir. Ce n'est pas non plus accepter celle-ci que d'en prendre conscience, si, dans la mesure où l'on en prend pleinement conscience, on aperçoit qu'on n'a pas de quoi ratifier cette impossibilité et en faire une décision sûre, libre de toute contrainte extérieure à l'esprit.

Vous me répétez que je suis emporté par mes tendances : mais je ne puis les voir, comme toutes choses, qu'en les éclairant du reflet de mon monde spirituel, même s'il est vide. Vous me dites que ces tendances définissent un comportement : elles ne définissent pas une conduite. Je n'ai pu découvrir pour mon moi profond que le néant ; et les manifestations subsistantes — mouvements, émotions, paroles, idées — qui semblent m'appartenir, sinon me constituer, ne sont quelque peu miennes qu'autant que j'ai conscience qu'elles ne le sont pas du tout. Je les découvre comme des écorces successives, mortes quoique non tout à fait détachées peut-être. Je ne puis qu'être inactif au cœur de mes activités apparentes : elles occupent une partie de moi qui ne compte plus pour rien en moi-même.

Vous faites allusion à la petitesse et au petit rôle de mon corps et de mes pensées par rapport à l'univers et à ses lois ? Mais le « petit » et le « grand » dans les dimensions ne sont rien qui puisse, avant toute éthique,

servir d'argument pour m'émouvoir, et me rendre négligeable ou considérable une démarche quelconque, sous le seul prétexte que l'influence sur la course des planètes en soit probablement négligeable, ou considérable.

Enfin, il n'est pas impossible que réduit à la condition la plus « malheureuse », je perde toute arrière-pensée; et que la poussée du besoin fasse de mon comportement toute ma conduite. Plus exactement et plus purement, je serai alors davantage en dehors de lui; même je n'existerai plus guère, n'ayant pas la réflexion qui me pénètre de mon manque de contenu. Mais cela ne prouve pas l'inexistence actuelle de celle-ci, ni même cela ne m'empêche de la projeter imaginativement, et avec elle l'incertitude de ce qui doit me diriger, dans l'esprit de l'homme que je deviendrais. Au contraire, je ne puis pas ne pas accomplir cette projection, dans la mesure même où je me représente le rapport de cet homme avec moi.

Et d'une façon générale, je suis bien loin d'affirmer que mes gestes, mes paroles même, ne puissent pas exprimer toute la variété des sentiments humains, très vivement à l'occasion. Et ces expressions ne seront pas fausses. Mais je ne passe par aucun de ces états que pour m'être perdu en lui, ne me retrouve que n'étant, pour ainsi dire, jamais passé par lui. —

LE SAGE

Reniant des états pour vôtres, il faut que vous les ayez aperçus d'abord comme vôtres. Bien plus, dire qu'une chose n'a aucun état, c'est dire qu'elle n'existe d'aucune manière : il ne doit pas alors être possible que vous vous « trouviez » jamais, à votre propre compte, ni donc que vous soyez assez présent à vous-même pour constater votre « absence » passée ou actuelle ! C'est seulement avec le « moi » soi-disant « perdu » qu'un entretien, tel que le nôtre, peut avoir lieu : comment dès lors me chicaner votre acceptation ?

Jusqu'à preuve du contraire, je suppose qu'il y a en

vous tout ce qui constitue le vivant et l'homme. Par exemple, vous pouvez vous irriter et vous attendrir, vous plaindre et regretter. Vous intéresser à votre conservation. Faussement accusé d'un crime, vous vous indignerez et chercherez des preuves de votre innocence. Sans cesse, vous adaptez vos instincts à la diversité des événements. Le souci des biens, ou de la réputation, ou de l'accès possible au commerce de certains esprits, ou même seulement de la recherche et de la vérification intellectuelle peut inspirer vos actes, parfois peut-être vous y faire appliquer la plus grande attention, l'effort le plus soutenu. Même vos gestes, vos émotions, et vos paroles traduisent, et en traduisant peuvent inculquer à autrui — quelquefois vous le désirerez — une morale, des usages, une technique qui sont marqués en votre sensibilité ?

Alors comment pouvez-vous, au regard du détail de votre vie et de ses émotions incessantes et prenantes, me parler d'écorces successives enveloppant et même remplaçant votre être véritable ? Sans doute, nos actes, en quittant le présent pour le passé, abandonnent en nous des effets qui leur survivent ; mais ils ne nous deviennent parfois étrangers que pour laisser place à des actes qui ne le sont pas encore, et qui, faisant notre être présent et faits de lui, sont véritablement nôtres. Aussi bien, affirmer qu'en dehors d'eux il reste un néant d'attitude, c'est précisément (avec un peu de contorsion dans la forme) tout l'aveu que je vous demande : car c'est dire qu'il n'y a rien hors de ces actes et qu'ils sont toute votre attitude. Et vous ne pouvez répondre qu'il s'agisse là de subir *plutôt* que d'accepter. Car il n'y a rien en nous qui soit à la fois assez distinct de la masse de nos tendances et de nos gestes et assez nous-mêmes — c'est-à-dire cette masse — pour qu'on puisse dire que nous la subissons. Ou encore : c'est par cette seule masse que nous pouvons accepter et donner un sens au mot « acceptation », et, en même temps, c'est parce qu'elle est notre masse que nous ne pouvons pas ne pas l'accepter.

Vous objectez qu'il n'est pas compréhensible, alors, que je vous demande votre acceptation; et que, quand même vous l'auriez déjà donnée, vous ne pouvez en prendre conscience, comme de tout acte, sans la remettre en question, et cette question même ?

Mais mes paroles précédentes doivent vous laisser entrevoir que tout ce qui se passe dans cette « arrière-pensée » où vous prétendez installer votre vie, — ou plutôt toute cette « devant-conscience » au niveau de laquelle il ne se passe rien — ne contribue à peu près aucunement à faire de vos actes ce qu'ils sont, ne peut guère y ôter ou y ajouter. Ce qui rend l'action reconnaissable et effective, c'est beaucoup moins la conscience réfléchie d'une idée que le sentiment d'un effort et d'un changement suivant une tendance dominante. D'après ce que m'offrent vos discours, vous vous gardez de l'acceptation sur le plan de l'attention réfléchie, maintenant privilégiée; mais je suis sûr que vous vous sentez accepter dans la pénombre d'une conscience spontanée plus constante, attention secondaire que je vise à renforcer momentanément. (C'est ainsi, quoi que vous en disiez, qu'on peut être avec soi-même insincère à demi.)

La recherche à laquelle vous vous livrez au sein de votre réflexion, doit justement son insuccès au dédoublement brutal qui s'y opère, et au retard de la conscience la plus réfléchie sur la conscience la plus spontanée. Au moment où le moi se réfléchit, il rejette en effet de ce qui devient alors son activité la plus pure le moi qu'il réfléchit. Par là, il ne le renie pas nécessairement, comme vous vous reniez; du moins il lui fait perdre son actualité. Il s'affirme comme un moi acteur et observateur, mais il se sent du dedans sans s'observer du dehors soi-même, et il ne subsiste qu'en ne s'observant pas.

Si l'on cherche à déterminer la réalité présente et future du moi, à lui donner une existence pleine et sûre — et c'est là, me paraît-il, le seul fond solide de votre problème général — on ne pourra donc que s'écarter du but à

mesure qu'on élargira l'intervalle qui, de certain point de vue, sépare activité et conscience de l'activité. En ne faisant pas l'effort de dissocier, dans l'action sentie, l'action du sentir, ou plutôt de transformer l'action en spectacle, on approchera du but au contraire : il n'est pas question de l'atteindre définitivement, puisque le moi ne cesse de se renouveler.

LE PHILOSOPHE

Je ne sais pas si l'on peut vraiment parler d'acte là où il n'y a point nette conscience d'acte. Et je ne vois pas qu'elle puisse être nette, si elle ne se sépare pas de ce dont elle est conscience. Séparation, je n'ai pas dit tout de suite « reniement » : car l'on ne préjuge pas par elle qu'elle soit définitive.

Aucune volonté, aucune attention ne pourrait « me ramener à la seule conscience spontanée », sans en faire d'abord une conscience réfléchie. La conscience spontanée n'est conscience qu'autant qu'elle est dualité et réflexion ; inversement, selon vous-même, comment la conscience réfléchie pourrait-elle échapper à la spontanéité ?

Au reste, avant de m'inviter à remplacer la raison par la méthode qui consiste à ne pas en suivre, vous avez pris soin de m'avertir que, quand même je n'en changerais pas, cela n'aurait d'effet d'aucune sorte sur la réalité de mon comportement, sur la masse ou sur le détail de mes émotions, et de leurs manifestations, les *gestes*, que dès lors vous n'hésitez pas à nommer aussi bien mes « *actes* ». Que dis-je, vous prétendez me faire entendre sur ce point ma propre opinion !

Or, si j'ai dit qu'au fond de mes actes apparents, je ne pouvais avoir aucune attitude réelle — à moins que ce n'en fût une, de ne pas en avoir — j'ai été loin d'affirmer, par là, qu'en aucun sens ce fait ne dût changer quelque chose à mes « *actes* ». C'est *quelque chose*, que d'en ôter le pur de l'intention : sans elle ils n'existent pas, tout comme l'intention sans la conscience. Peut-être pensez-

vous que toute *visible* entreprise signifie une intention ? Dites, un peu plus justement, qu'il n'y a de *véritable* entreprise que là où il y a une intention d'où elle soit issue; bien que, d'un autre côté, il n'y ait pas d'intention véritable qui ne se prolonge en entreprise.

Si vous jugez que seuls les gestes comptent dans la vie, quel sens a ce mot de « compter » ? Comment peut-il compter lui-même ? Et si valeurs et motifs sont aussi de quelque façon gestes pour vous, ne doivent-ils pas « compter » comme tous les gestes, et l'inexistence de motifs autant que l'inexistence de gestes. Vous en arrivez, sans doute, à soutenir qu'il y a tout simplement des gestes qui comptent plus ou qui comptent moins parce qu'ils ont plus ou moins de prise naturelle sur l'individu. Mais de quelle manière pourrez-vous reconnaître dans un comportement ces gestes qui comptent surtout, qui comptent pour leur auteur, les actes enfin, sinon en pensant découvrir, par l'examen même du geste, la marque d'une intention, ou, au moins, d'une forte tendance que vous fassiez équivaloir à l'intention ?

Entendiez-vous seulement qu'il y ait loin de pensées détachées ou fuyantes à une pensée ramassée pour l'action ? Mais je n'ai pas tenté autre chose que de centrer la pensée relativement à l'action. Cela s'est avéré n'être pas possible, sauf par une erreur : et l'on ne peut plus la commettre quand on la constate.

Mais ne dites pas que le problème de l'action ne donnant rien, je sois forcé d'agir tout comme j'aurais fait si je ne me l'étais pas posé. Ce n'est pas de ce qu'il ne donnerait guère qu'il subsisterait moins vivement. Je puis n'avoir pas de quoi refuser à la vie courante à peu près les mêmes gestes que j'aurais eus sans lui. Mais à mesure que je deviens plus conscient d'eux, je le deviens aussi davantage d'une situation spirituelle qui les prive de toute valeur d'intention. Mes activités les plus attentives, mes ambitions les plus constantes, si tant est que j'en puisse dire miennes, seront au fond pour moi coutume et routine,

comme mon observance de la grammaire; elles n'existeront, et ma moralité même, et tout mon comportement, que comme des survivances, pour ainsi parler, à un idéal éthique reconnu impossible. Ce n'est pas à dire qu'elles ne correspondent aucunement à des sentiments réels : mais ces sentiments, fussent-ils très chauds, je n'aurai aucune raison de ne pas les considérer sans chaleur, au cas où l'effort soutenu de la méditation m'aura déjà accoutumé à le faire.

Trouverez-vous encore moyen de dire qu'il n'y ait dans mes paroles rien qui les oppose véritablement aux vôtres ? Qu'avec des expressions nuancées différemment, je ne fasse qu'affirmer ce que vous vouliez me faire affirmer ? Mais vous tiendrez justement à me ramener par là à vos seules expressions : pour vous-même, dans gestes et paroles, certaine « nuance » de l'intention est donc bien l'essentiel. C'est un fait général : on jugera tout à fait différents en leur essence deux comportements pourtant semblables jusque dans le détail, quand un détail encore plus poussé paraîtra déceler une différence dans les attitudes intérieures correspondantes.

LE SAGE

Cher Monsieur, la nuance n'est pas pour moi l'essentiel, précisément parce qu'elle n'est que la nuance. Cela dit, je suis bien loin de lui refuser une place, même importante. Ce n'est pas moi qui ai posé, de prime abord, et comme par définition de l'art de vivre, que chaque idée dût être sous tout aspect ou sous un aspect, l'application d'une connaissance unique, certitude logiquement parfaite et consciemment logique où il ne fallût pas se permettre de ne pas s'apercevoir tout entier, ou en vertu de laquelle on dût au moins tâcher de se réduire à certaines strictes intentions.

Nous sommes dans nos gestes, mais il n'est pas plus indispensable qu'inéluctable, par cette raison même, que

nous nous forçons à y être et voulions nous épuiser en chacun d'eux. Car en même temps que lui, et outre tous ceux qui s'y subordonnent ou y sont le plus immédiatement coordonnés, il y a d'autres gestes et la préparation d'autres gestes. Cela nous le sentons; et nous sommes d'autant plus sages que nous ne négligeons pas cette sensation absolument. La sagesse à laquelle je vise, cet art de ménager la prédominance de l'ensemble des désirs sur chacun d'eux, non seulement n'est possible que par certaine souplesse en deçà de tout ce qu'il y a de défini dans les gestes; mais consiste pour beaucoup à la maintenir — par un très léger effort qui est d'ailleurs aussi une grâce — jusque derrière les décisions les moins révocables, les états auxquels on se sent le plus contraint du dehors ou le plus irrésistiblement amené du dedans.

Il ne s'agit pas, par exemple, de prétendre comme vous se désintéresser de ce à quoi l'on s'intéresse (je ne comprends guère d'ailleurs ce que cela peut signifier), ni de ce que les gestes expriment, mais de ne pas oublier qu'on est aussi en dehors d'eux. Ainsi, le personnage individuel exige société et personnage social, mais a à déterminer, dans certaine mesure, la forme de celui-ci, ses spécialisations, de telle façon qu'elles n'exigent à leur tour qu'à peu près ce qu'il sent qu'il acceptera volontiers de donner. Et tout en agissant dûment selon cette forme et ce statut, il ne se laissera pas, s'il est sage, accaparer ordinairement par les détails qui peuvent y être liés, ne s'oubliera pas sous ses rôles, ne s'effrayera pas de ne pas s'y oublier.

De même, c'est par la nuance intérieure que le sage tâche de s'accommoder de toutes les situations contre lesquelles il ne peut rien d'autre. Je ne prétends pas qu'il vienne à bout de tout : quoiqu'il n'en subisse pas toujours, il ne peut jamais se croire définitivement à l'abri de certains coups violents et soudains.

Je ne parle pas de ceux qui amèneraient sa mort, en tant qu'ayant cet effet. Le sage sait qu'il doit mourir, et, dans son être réfléchi, il a pris son parti de cette néces-

sité : ne pas le prendre gâterait au reste les plaisirs qui seuls lui font aimer la vie — fussent-ils réduits au seul plaisir de vivre — sans d'ailleurs qu'il pût la conserver davantage. Il pense que la mort ne peut supprimer complètement la vie qu'en rendant impossible de souffrir de son absence, ne peut la laisser, de quelque manière incon nue, qu'en ôtant à des regrets leur cause. Et c'est ce qu'il arrive à se persuader.

Non, j'ai voulu faire allusion aux douleurs en général, à celles surtout que rien n'eût pu faire prévoir pour éviter, ni détourner lorsqu'on les prévoyait, et auxquelles l'on ne dispose d'aucun moyen pour échapper intact quand on est pris par elles.

Certes, c'est un fait très remarquable que les souffrances les plus vives sont le plus souvent aussi les plus brèves, même quand l'individu qui en est atteint y survit; et qu'elles perdent leur suprême acuité, même quand en subsistent, avec lui, les conditions précises originelles. Il est vrai aussi que dans l'état moyen de la douleur, on peut tâcher de s'en distraire par quelque occupation continuelle. Les douleurs plus particulièrement sentimentales qui ne sont plus à un extrême degré, ou n'y furent jamais, s'atténuent encore d'elles-mêmes dans leur propre complaisance, s'usent ensuite à la diversité des événements. Puis, ce que la vie apporte au sage de connaissance de l'homme, en même temps que sa sagesse la plus directe, le rend beaucoup moins sujet à ces douleurs qu'aux douleurs plus nettement « corporelles » et moins liées à nos croyances et à nos opinions sur les divers biens. Mais enfin il reste, et cela s'impose de soi, et trop, à notre considération, que la souffrance a ses pointes très aiguës, et que, lorsqu'on n'a pu ni en prévenir ni en faire cesser la présence, la façon dont on les supportera ou ne les supportera pas n'est malheureusement pas aussi importante que le fait qu'on les aura ou qu'on les a en effet ! Il est hors de question de répondre qu'il y a des cas analogues auxquels on aura pu s'accoutumer — et contre les-

quels donc s'aguerrir — si précisément cette accoutumance doit les avoir rendus moins terribles.

Si cependant la sagesse se manifeste alors déjà quelque peu, ce n'est pas tant, je l'avoue, par une attitude effective — il y a dans l'extrême souffrance des mouvements impétueux et irrésistibles — que par une nuance sans cesse effacée mais sans cesse renaissante, une sorte de commencement d'attitude. Elle consisterait en une franche attente de la douleur surgissante jusqu'à sa fin; en un souci d'en faire comme un dessin où on l'enfermerait, au lieu de l'augmenter d'un mol effroi en abandonnant l'imagination à l'informe, ou à la représentation d'une mort dont le seul fait, une fois échu, n'est pourtant rien qu'on doive redouter. On tâcherait aussi de se ressaisir en luttant contre la production des cris, des gestes divers, par lesquels tend à s'exprimer la souffrance.

Enfin, dans l'état moyen et mêlé ordinaire à la vie, c'est-à-dire dans le domaine où la sagesse s'exerce avec le plus de sûreté, comme une prudence, une mesure générale, et un effort de calme envers les événements — d'indulgence en particulier, mais aussi de légère retenue et de mémoire à l'égard des hommes — il ne peut presque jamais ne point subsister du désagréable; et le sage, tout en l'évitant autant qu'il lui est possible, ne peut s'empêcher absolument d'en trouver. Mais du moins se garde-t-il d'en chercher. Il y a dans le sage, je ne dis pas une volonté, je ne dis pas un procédé — ce n'est rien de si net et de si brutal — ni davantage un sentiment — ce n'est rien de si immédiat — disons : une nuance de l'attitude intérieure, grâce à quoi il porte son attention plutôt sur les éléments favorables de son champ de conscience que sur les autres, et, ainsi renforce ou établit son plaisir. Et cette manière, en devenant plus habituelle, lui rend à son tour possible, non seulement de ne s'émouvoir surtout que de ces éléments favorables, mais encore de les apercevoir là où il n'aurait eu qu'indifférence, sinon légère répulsion.

Les mêmes tendances, le même idéal divers de leur satisfaction nourriront nos déceptions, si nous le recherchons parfaitement et purement réalisé, nous feront chère toute réalité, si nous savons et voulons reconnaître que dans chaque ensemble de perception il y a quelque chose de ce qui répond à nos désirs, que nous pouvons savourer même ce qui est « banal », peut-être espérer goûter de quelque manière même ce qui est un peu rebelle au goût. Il y a par exemple dans les commerces humains les plus vulgaires quelque chose de ce qui fait les plus sublimes (et d'ailleurs inversement). Que notre amour de l'idéal entretienne moins le sentiment de la disproportion avec lui que de la réussite partielle selon lui; et cela, Monsieur le Philosophe, autant en ce qui concerne la vérité théorique ou pratique, qu'en ce qui concerne la vertu, la beauté, ou plus généralement le bonheur !

Pour moi, je tâche à la fois de ne pas trop oublier l'incomplet et le vide de tout objet auquel nous atteignons et dont nous pensons nous saisir, et surtout quand je le perds; et de ne pas trop insister, et surtout avant de le perdre, sur cette vanité qui se fera toujours sentir d'elle-même suffisamment. Notre vie se passe dans la poursuite du bonheur; c'est d'ailleurs une part réelle de bonheur que l'intention qui même illusoirement se l'approprie pour l'avenir. Et pour le sage, il s'agit sans doute de continuer cette poursuite qu'aussi bien l'on ne peut entièrement interrompre; mais, sinon seulement d'éviter les maux plutôt que de rechercher les plaisirs, du moins de les rechercher un peu et sans trop y compter, de ne pas faire comme s'ils pouvaient surgir sans mélange dans un moment pour toujours. C'est encore ainsi qu'il les trouvera le plus : en freinant sa poursuite, il aura freiné son mécontentement, et se sera préparé la surprise presque constante du plaisir que son attention pourra approximativement isoler. Ce qu'il pourra atteindre de bonheur aura cette sûreté de dépendre moins d'objets individuels que d'une présence sans cesse renouvelée à travers eux, comme

d'une souplesse et d'une facilité intérieures toujours accrues, à partir enfin d'une suffisante finesse qui doit être donnée.

Je ne pourrai donc être soupçonné de dédaigner la nuance, si, même après avoir appuyé sur la place qu'elle tient dans la sensibilité du sage, je maintiens ce que j'ai pris soin de commencer par déclarer tout à l'heure : que la nuance n'est pas essentielle à l'action.

D'abord, la sagesse ne l'est pas elle-même : au-dessus d'un certain degré où elle appartient à tous insuffisante chez tous, elle manque à la plupart ; et dans le sage même, qui tend, au reste, plutôt à la mettre parmi les principes de son action qu'il ne l'y trouve en effet, elle ne serait rien s'il n'était pas aussi autre chose, que sage (malgré votre « A est A »).

Ensuite, il y a deux façons d'entendre l'expression « nuance intérieure ». Ou bien c'est un détail de gestes ou de sentiments dont on ne la sépare pas, et où on l'aperçoit comme un fait qui permet de distinguer l'un de l'autre deux comportements analogues. Ou bien l'on veut dire qu'on ne réalise pas telle et telle intention profonde, et que d'une certaine manière et à quelque degré cependant on s'accorde cette réalisation, sans qu'on puisse ou qu'on veuille se refuser absolument à l'attitude qui l'empêche d'être complète ou réelle. Dans le second cas comme dans le premier, la nuance ne se définit qu'au regard d'une masse nettement colorée du sentiment ou du vouloir ; et je ne vois pas comment ce pourrait être elle-même cette masse sans cesser d'être la nuance. Sans doute y a-t-il ici cette difficulté, que, dans la mesure où l'on tient à marquer la nuance, et à la sauvegarder, on la fait essentielle à l'action. Mais ce n'est pas à moi que cela peut être objecté, à moi qui spécifie que la nuance est délicatesse et non pas insistance ou raideur, qu'elle est pour le sage un moyen, mais non le seul, et que, subordonnée à des fins, elle ne peut en être une.

Or il me paraît que vous, au contraire, Monsieur, vous marquez et déterminez nettement votre « nuance », ou ce que vous nommez ainsi, et même vous vous y raidissez : vous prétendez n'être quelque chose qu'en tant que vous êtes conscient d'elle, et qu'elle subsiste identique à soi. Vous affirmez hautement qu'elle est hors de toutes vos actions à force d'être nuance de réserve et de désaveu à l'égard de toute action. Mais vous ajoutez tout de suite qu'elle est néanmoins ce qu'il y a de plus central en vous pour vous-même pendant l'accomplissement de chacun de vos gestes.

Et, suivant les besoins de la discussion, vous dirigez alternativement contre moi ces deux jugements incompatibles, tantôt amenuisant la nuance et tantôt la grossissant. Car la nuance — ou peut-être l'opposition — qui sépare nos opinions respectives, revient à la nuance — ou peut-être à l'opposition — que vous déclarez s'établir entre vos divers gestes, vos sentiments, vos expressions, d'une part, et votre activité profonde — c'est-à-dire cet établissement même, d'après la « récurrence » — d'autre part. Vous n'êtes pas troublé le moins du monde par le fait que ce n'est alors l'établissement de rien, sinon d'une question dont l'insolubilité vous est aussi certaine, à vous-même, que la nécessité vous l'est peu !

Pour vous forcer dans vos retranchements, il me faut donc envisager votre opinion, votre attitude, ou votre « manque d'attitude » suivant vos deux façons de voir, tour à tour. Ou plutôt, je vais insister sur le défaut de la seconde comme j'avais insisté sur celui de la première, et montrer qu'elles ne peuvent pas plus se soutenir séparément qu'elles ne pouvaient simultanément.

Posons d'abord le fait, admettons d'abord le prétendu fait, à partir duquel l'alternative se présente : vous ne pouvez, paraît-il, avoir conscience d'aucun de vos actes sans aussitôt l'exclure de vous-même. Sans doute pourrais-je répondre que cette conscience ne peut vous paraître appartenir au plus profond de vous sans être par là le

plus pur d'une activité authentique (dans votre propre vocabulaire) : or, comme telle, celle-ci doit être reniée à son tour, et ce qui était exclu, réintégré. Mais je sais que vous m'accorderiez toute cette conséquence, sauf en ce qu'elle est une objection. Vous diriez qu'elle n'est qu'un terme d'une récurrence indéfinie, qui assurément ne s'affirme qu'en se mettant en question, mais ne se met en question qu'en s'affirmant, etc.; je pourrais répondre encore et par la même réponse... Mais je ne veux pas m'engluier davantage avec vous à ce visqueux développement, quand je vois que je possède un argument qui y échappe.

Je me borne donc à relever que c'est à l'aide de cette récurrence, envisagée comme un tout, même si elle comporte de se mettre en question elle-même, que vous suppléiez la solution du « Que faire ? » ; et cette idée vous empêche de passer à tout geste, à tout sentiment déterminé. Si, inversement, il s'en produit en vous, hors de son influence — et ce sera toujours hors de son influence — vous ne pourrez ou ne voulez en prendre conscience et les ramener à vous-même sans les ramener vers cette idée centrale, c'est-à-dire sans leur refuser votre adhésion vérifiable. Vous n'oubliez pas pourtant que « vous n'avez pas de quoi » vous interdire ou transformer aucun d'eux. C'est cette raison qui vous fait dire que d'une part votre attitude est « nuance » : puisqu'elle ne modifie rien de l'ensemble de vos gestes comme faits, et reste pour ainsi dire en dehors d'eux tout en étant à propos d'eux ; et que d'autre part elle est « essentielle » : puisqu'elle leur refuse pourtant d'être proprement vôtres.

Mais, du premier point de vue, si ôter à vos gestes la qualité d'actes ne les modifie en rien, sauf dans les mots, il était parfaitement inutile de parler de cette exclusion, qui est l'exclusion de ce qui n'aura jamais existé ; et j'avais naguère raison de dire que seuls comptent vos gestes, le néant jamais ne pouvant être en compte.

Du second point de vue, si cette exclusion, ou cette

restriction, transforme les gestes fondamentalement, vous êtes sujet à une autre objection encore que celle à laquelle vous pensiez répondre par un appel à la « récurrence » (et qui dénonçait, de manière générale, une action dans votre attitude de réserve devant l'ensemble de vos gestes, même supposés respectés en ce qu'ils ont d'effectif). La transformation des gestes ne peut être fondamentale, ne peut même être aucunement, si ce n'est pas supprimer, ou remplacer par d'autres, au moins plusieurs d'entre eux. Vous procédez donc à certaines opérations du fond et en vertu de votre attitude centrale. C'est-à-dire que vous en venez à de véritables actes particuliers, contrairement à toutes vos prétentions, ou à tout votre prétendu manque de prétentions. Car sans cela, que signifie ce mot de « transformer » ? Il vous faudrait dire une fois de plus que ce qui est changé dans vos gestes, ce n'est aucun d'eux, mais leur qualité d'acte en général. Et, une fois de plus, je vous demanderais alors comment cette altération de la qualité d'acte est autre chose qu'une modification de nom. Et, si c'est autre chose (ou si cette modification de nom est fondamentale !), comment cela peut-il n'être pas un changement des divers gestes, dans leur caractère individuel et dans leurs rapports réciproques ?

Bien plus, il me paraît clair que vous les transformerez de la sorte en effet. Vos paroles indiquent déjà comment. A mesure que vous prendrez d'eux conscience, les sentiments dont vos gestes s'accompagnent seront moins vifs (l'amour même de l'inertie excepté) ; car vous les mettrez en relation avec l'état insoluble du problème que vous ne pouvez, paraît-il, séparer de votre conscience « pleine et réfléchie ». Et cette diminution d'intensité sera pour vous non seulement un fait, mais, au regard de ce problème, un fait nécessaire.

Vous ne sauriez répondre avec tout votre sérieux qu'en vous plaçant, ou pensant vous placer, en dehors de vos sentiments, vous n'en diminuiez pas l'intensité ; qu'à les considérer sans ardeur, vous puissiez leur conserver une

ardeur. (Bien qu'il soit vrai, en sens inverse, mais sans plus d'avantage pour votre thèse, qu'au plus fort de ces états il est impossible, en vertu de cette force même, de les réfléchir et de s'en séparer.)

Encore moins répondrez-vous, je le suppose, que la transformation de vos sentiments et de vos émotions puisse ne pas entraîner celle de vos gestes proprement dits. Car ce nom de « gestes », vous-même l'avez donné aux sentiments aussi : en tant que vous maintenez entre vous et eux, ne serait-ce que par leur seule nuance, un intervalle tranché. Ensuite, nos gestes, au moins pour la plupart, comportent le mouvement; mais de plus leur production fait toujours corps avec des sensations de tension ou de détente plus ou moins réglée et avec un état d'émotion et de désir. Surtout, et réciproquement, nos émotions et nos désirs divers n'existent pas un instant sans recevoir de la formation particulière de certains gestes quelque chose de ce qui constitue leur identité propre, et, à plus forte raison, sans se manifester par des gestes de quelque manière.

C'est ainsi qu'inéluctablement se retrouvera marqué dans les effets de vos intentions, à mesure que vous les déploierez consciemment, le fait que, dans cette mesure même, elles n'auront pas, dites-vous, de valeur à vos yeux. Bien plus, si vous vous appliquez à éprouver le néant de toute intention réelle ou possible, vous ne pouvez maintenir, alors, aucune intention, vous efforcer d'en réaliser aucune, sinon celles qu'enveloppe, comme je le montre, cette application même. Dès lors, vous aurez privilégié les impulsions les plus fortes, les moins dépendantes de vos délibérations, les tendances qui intéressent votre vie plutôt animale que spécialement humaine; ou, dans votre vie humaine, les habitudes dont l'exercice fait le moins intervenir les valeurs enseignées, et l'activité consciente de votre esprit. « Vous aurez privilégié ces tendances » : non que les autres en doivent exister beaucoup moins qu'auparavant, mais leur manifestation, et la leur seule, sera

beaucoup plus embarrassée; vous vous reprocheriez encore bien plus de ne pas l'embarrasser que de vous faire ce reproche même.

Direz-vous qu'il ne s'agisse pour vous ni d'application ni de reproches, ni d'incertitude jalouse de se conserver, mais d'incertitude tout court, et que vous éprouviez le néant de vos intentions immédiatement à mesure que vous les formez ? Alors vos sentiments sont naturellement émoussés : et rien ne vous sépare d'eux, les gestes qui y correspondent dans cet état sont authentiquement vos actes, même pour vous.

Direz-vous enfin que même si, du fait de votre problème et de l'impossibilité de le résoudre, il se développe en vous une tendance à l'inertie, nouvelle à votre nature, cela vous soit, à la vérité, indifférent, du moins au plus profond de vous-même ? Et que, même si vous pouvez prévoir cela, vous ne le vouliez pas expressément ? Ce ne sera, je crois, qu'une façon de parler, qui peut être employée très généralement à propos des actes du vouloir le plus caractérisé et des désirs les plus impérieux. Car je pourrai toujours dire, et avec quelque apparence de vérité, que tel objet dont je satisfais un de mes désirs m'est, « au fond », indifférent, puisque si mon désir avait pu se satisfaire avec un autre objet de la même manière exactement, cela aurait été égal pour moi. Je pourrai ajouter que ce désir m'est lui-même, « au fond », indifférent : en ce sens que je me trouve l'avoir sans le créer en moi, et que, si je me plais à le satisfaire, c'est plutôt en vertu de lui que par amour particulier pour lui ! Direz-vous encore que cette façon de parler soit l'essentiel ? Alors, de nouveau l'alternative !

Non, voyez-vous, aucune formule ne vous sauvera de vouloir; de même qu'aucune n'aura pu contenir tout votre vouloir en elle. En affectant de vous maintenir dans un néant d'attitude, vous n'arriverez effectivement qu'à maintenir toute vive une contradiction d'attitudes en vous.

LE PHILOSOPHE

Certes, Monsieur, vous ne me convainquez pas, et il n'est pas non plus possible que vous me convainquiez. Aucun geste, aucun de vos arguments, ne peut échapper, quand je l'aperçois, à la récurrence du problème de l'action, lequel le met hors d'existence pour ce qui serait ma volonté ou ma pensée la plus pure. Et cette récurrence indéfinie, vous ne pouvez l'envisager de l'extérieur et comme un tout en rapport en moi avec d'autres tous, sans précisément négliger le fait qu'elle est indéfinie et qu'elle contient tout ce qui est défini, n'est contenue par rien qu'elle-même. Telle est la seule réponse qu'il me soit possible de vous donner, et elle est toujours suffisante contre vos attaques, quoiqu'elle soit sujette elle-même à la récurrence indéfinie et à l'instabilité de ce qu'elle invoque.

Et pourtant, pourquoi l'invoqué-je, pourquoi répondé-je, sinon parce que je me suis fait, à mon insu, fût-ce de l'instable une stabilité ? A écouter vos discours, Monsieur, je ne sais quel trouble, quel vertige s'empare maintenant de moi, quel sentiment de l'inéluctabilité de l'action, et de l'action absurde, et quelle obscure idée « qu'il faut bien m'y résoudre, puisque je m'y résous sans cesse ». Ne semble-t-il pas que je doive résister à moi-même pour ne pas constater que, malgré toute formule, je me comporte, et me comporterai, suivant des décisions que je me parais produire avant de les renier ou en les reniant pour miennes, si peu qu'alors je me les dise fondées ? Sans doute, cet aveu même que je vous fais, et toutes les conséquences, tous les projets, auxquels je pourrai me sentir entraîné par lui, ne peut pas compter vraiment et vraiment subsister pour moi, n'appartient pas au plus pur de moi-même pour moi-même. Mais comment oublier tout à fait que le problème de l'action ne pouvait avoir été posé par moi qu'à partir de cette région de moi maintenant éloignée, sinon supprimée de moi, n'avait alors

d'importance, d'existence même, que celle qui lui venait de cette région d'abord ? Le problème suspend ce qui était sa condition, mais si cette suspension, le suspendant par suite lui-même, s'est avérée le conserver de quelque manière, ne faut-il pas que, de cette même manière, on puisse encore considérer comme subsistantes cette condition, ces circonstances d'où il tire sa signification ?

Ce que je fais trahira toujours de certaine façon l'idée de ce que je dois faire, débordera toujours l'idée de la recherche de ce que je dois faire, encore plus l'idée qu'il n'y a rien à faire. Mon esprit ne peut admettre la réalité de ce débordement, qui n'est rien de logique; ne peut non plus admettre qu'autre chose que le pur esprit ait qualité pour admettre quoi que ce soit. De quelque manière cependant, je suis parfois tenté (comme maintenant sous votre influence) d'admettre, de vaguement prétendre admettre cela que je sais inadmissible, et à quoi même je ne devrais pas reconnaître assez de sens pour se proposer. Mais aussi, qu'est-ce que ce « devrait » qui impose des règles à mon activité, s'il n'y a pas de règle valable quand il n'y a pas d'activité légitime, et réciproquement ?

LE SAGE

Cher Monsieur, je suis content d'avoir enfin pu vous toucher, et ne suis pas tellement mécontent de n'avoir pu vous convaincre, si vous entendez par ce mot de « conviction » une certitude si parfaite que rien n'y peut donner lieu, et si vous vous reconnaissez la même certitude à propos de mes assertions qu'à propos des milliers de connaissances qui règlent usuellement vos gestes.

Mais aussi, je vous trouve encore beaucoup trop embarrassé de scrupules au sujet des unes et des autres. Il ne s'agit pas de vous *résigner* à l'action, parce qu'il ne s'agit pas non plus de *déplorer* son absurdité : l'action n'est pas absurde, il n'est pas absurde d'agir suivant les conditions naturelles de l'action, les conditions qui la définissent. Ce qui serait absurde, ce serait de prétendre lui imposer

des conditions non siennes. Davantage vous vous plongerez dans l'action — car encore qu'on y soit toujours, on peut (à son propre sentiment) y être plus ou moins — et davantage vous serez insensible à cette soi-disant absurdité. Et je vous conseille de le faire, pour vous détacher plus complètement des doutes aussi inopportuns qu'importuns qui vous ont saisi, et pour aller plus sûrement vers un bonheur que, quoi que vous puissiez dire, vous cherchez et chercherez toujours.

Engagez-vous dans un travail, dans une occupation, qui demande plus d'effort ou une autre sorte d'effort que vous n'en donnez à celles qui peuvent être en ces temps-ci les vôtres. Faites-le même si les commencements d'une vie nouvelle vous paraissent sans raison, et, « par cela même », rebutants et étrangers. Je suis à peu près convaincu que vous étant une fois lancé avec courage et sans réserve dans quelque entreprise, vous vous sentirez entraîné à poursuivre, vous vous animerez aux oppositions; un résultat, fruit de votre travail, vous paraîtra de plus en plus désirable; un espoir et des soucis nouveaux vous laisseront oublier éthique et « logique »; tout votre esprit sera occupé de ce qui aura été d'abord si « lointain », si inconsistant peut-être. (D'ailleurs, vos derniers aveux montrent que vous éprouvez déjà combien s'affaiblit le désir d'un principe purement rationnel d'action, comme en général tout désir, quand on aperçoit — et surtout à plusieurs reprises — une impossibilité de le satisfaire essentielle à sa notion même.)

Vous vous serez « perdu » vous-même ? Mais si alors vous êtes devenu « autre », il ne sera pas moins vrai de dire que vous vous serez, de ce nouveau point de vue, enfin trouvé vous-même ! Aussi bien, dans votre attitude première même, en quoi peut-il vous importer de vous être ou non perdu ? L'action ne se maintient pas toujours à une égale intensité; mais, en vous agitant, en vous grisant parfois, elle vous donnera une fatigue qui vous accaparera dans votre repos, et un mouvement de pensées

qui vous détournera des tourments de votre vain problème, ou de ce qu'il en reste.

Si cependant, par je ne sais quelle malchance, il ne pouvait vous quitter, et si une méditation sans progrès vous obsédait encore au point de gêner toute tentative d'en sortir, je n'hésiterais peut-être pas à vous conseiller un procédé plus radical, comme le vin ou la drogue. Dans l'ivresse, ou la demi-ivresse (au bord de laquelle je sais moi-même m'aventurer quelquefois, bien que ce ne me soit pas indispensable) vous auriez enfin la solution cherchée; mieux encore il n'y aurait plus de problème, car dans l'ivresse, tout s'explique. Vous sortiriez, enfin, de ce terrible « vous-même », que je crois être si peu vous-même !

Mais faudra-t-il vraiment que vous alliez si loin, jusqu'à risquer peut-être plus que vous ne gagneriez ? Faites, de toute manière, ce à quoi je vous ai premièrement engagé : cela vous mènera au succès, j'en suis à peu près sûr. Quelle objection pourriez-vous avancer ? Sinon celle, toujours la même, d'après laquelle l'état de vos réflexions vous empêcherait de vous décider véritablement à quoi que ce fût. Mais n'y ai-je pas fait des réponses qui, de votre propre aveu, l'ont fortement ébranlée ? Puis, mon conseil, comme toute représentation d'actes agréables ou indifférents, doit avoir pour premier effet d'éveiller en vous quelque tendance à le suivre; et vous « n'avez pas de quoi » résister à ma suggestion, selon vos propres termes : puisque vous avez abouti à vous laisser aller. Je ne vous en demande pas davantage, la différence étant d'ailleurs indéterminable, qui sépare d'une décision l'établissement dans la sensibilité d'un système d'images, concepts et gestes correspondants.

LE PHILOSOPHE

Vous me dites pourtant cela parce que vous savez que j'ai de quoi m'opposer à votre suggestion. Ou du moins : qu'il n'y a pas en moi de quoi l'accepter pleinement quand je tente d'en prendre conscience pleinement. Vous pensez

sans doute que si elle a un effet suspensif, cette prise de conscience n'est pas une simple prise de conscience, et que j'en fais par là une véritable action, à supposer que ce n'en soit pas une déjà. Or, sous votre influence, et dans la mesure où je ne me reprends pas moi-même, je peux me laisser troubler par l'idée qu'en s'absorbant dans une pensée immuable hors de toute réalisation et de toute réalité, on agisse encore : est-ce pour admettre ensuite, comme vous faites, que j'aie pour agir à me détourner du problème qui me préoccupe ? Ou ne songez-vous qu'à me débarrasser d'un « tourment » ? Je n'ai pas, profondément, à me reconnaître ou non tourmenté, ni, supposé que je le sois, à vouloir ne l'être pas. Et d'après tout cela même, comment se pourrait-il que je le fusse vraiment ?

Au surplus, j'aperçois deux directions très différentes dans vos raisonnements, comme vous dans les miens. Et je ne puis suivre l'une ou l'autre, ou toutes deux à la fois, sans m'écarter des conclusions où vous arrivez par elles. Ou bien la « nuance » c'est l'action la moins « active » possible, et pourquoi aurais-je à en sortir, si je n'ai aucune raison d'accomplir des actes ? Ou bien c'est une action au même titre que toute action, que ce soit se donner la mort ou conserver la vie, entreprendre quelque affaire ou s'y refuser, accepter ou s'abstenir, provoquer ou fuir ivresses et sommeils, s'abandonner au caprice ou se maintenir dans quelque stricte observance : et alors certes, pourquoi ne pas préférer, mais aussi *pourquoi préférer* ces décisions à la nuance, dont au reste il ne m'est pas possible de me départir, et qui ne manquerait pas de se superposer à ma préférence ?

Sans doute, vous arguez de ce que l'action est inéluctable, mais non indéfiniment récurrente comme le problème dont je la fais dépendre. Vous vous efforcez de me montrer qu'il est absurde de prétendre concentrer mon action, ou l'anéantir, dans cette nuance par laquelle je me sépare de tous mes gestes. Car d'après elle-même, je

devrais m'en séparer à son tour par une nuance nouvelle, et de celle-ci encore, et ainsi de suite... et tout cela simultanément.

Mais je ne me laisserais pas aller à vous accorder cette conséquence, sans vous prier de remarquer que la nuance n'est absurde en étant action, que comme toute action, ce que je maintiens. Toute action est absurde pour qui voit que chacune est contingente⁽¹⁾ au regard de la loi nécessaire à laquelle toutes les actions pleinement conscientes comportent la prétention d'être conformes autant qu'il se peut. Et pour voir cela, il n'est pas besoin d'examiner toutes les actions particulières dont on juge connaître la possibilité. Il suffit de comprendre que la recherche générale d'une loi nécessaire de l'action n'aboutit à rien, sinon à rester sans aboutissement.

Que l'action m'apparaisse — et vous y insistez — comme inéluctable, que je sois obligé de prendre des décisions, qu'un refus de m'occuper de cette inéluctabilité soit aussi décision, cela veut bien dire encore que je ne puis dans mes actions qu'être absurde. Mais je viens de rappeler qu'inversement, et plus fondamentalement, il ne m'est pas possible de vouloir d'actions que je sache absurdes, absurde dans leur intention la plus profonde et la plus consciente.

C'est donc qu'il me sera impossible, si vous me ramenez à la préparation de mon activité, « à ce que je prépare de mes gestes inévitablement », de ne pas vouloir mettre le plus de raison qu'il se puisse dans ce qui même en a le moins, c'est-à-dire dans une action qui n'existe guère que quand je la crois fondée, mais que je sais ne l'être pas.

Comment mettre le plus de raison possible dans l'action ? Il me paraît que ce sera en essayant de l'appuyer sur ce qui sera ressorti de la recherche rationnelle d'une règle d'action, c'est-à-dire sur l'impossibilité même de toute action véritable. Pour cela, je composerai à mes gestes

(1) = de hasard.

une unité formelle *en les subordonnant une fois pour toutes à une visée quelconque* et pour ainsi dire aussi apparemment contingente que possible. Je dis : « une fois pour toutes » (au moins dans mon intention déterminante); parce que l'éthique, dont il s'agit de tourner, et donc, en un sens, de respecter, le caractère d'impossibilité, serait apparue, si elle avait existé, comme immuable et indépendante du hasard des événements : elle s'y fût peut-être appliquée suivant des modes divers, mais non pas diverse elle-même. Je dis : « une visée quelconque », c'est-à-dire qu'elle pourra consister dans la recherche de la mort ou de la santé, ou de tel ou tel plaisir, ou de tout objet, aussi valablement, car aussi peu valablement, que dans le seul maintien d'une nuance, ou dans la seule recherche du succès d'une entreprise plus particulière. (A la vérité, ces deux dernières visées seront présentes dans tout ce que je pourrai projeter, quoique ni l'une ni l'autre, ni aucune, ne soit maintenant nommément privilégiée par ce projet même.) Et je dis précisément : « une visée quelconque »; parce que toutes les visées sont également contingentes devant la raison, qui ne peut en recommander aucune (pas même l'action d'en rechercher), bien qu'on ne puisse en demander qu'à elle.

Pourquoi tiens-je alors en ce moment même à me fixer une ligne de conduite ? Je ne puis dire que ce soit par pure raison : je n'y tiens qu'autant que je cède à une inéluctabilité de choisir dont vos instances m'empêchent obscurément de m'abstraire; mais, vous le savez, je ne puis la reconnaître profondément.

LE SAGE

Je sais au contraire que vous la reconnaissiez dès le début de notre entretien. « On n'écarte une prétention que par une autre, et prétendre c'est déjà agir », disiez-vous alors. Et maintenant, n'est-ce pas, vous reconnaissez même directement et définitivement cette inéluctabilité de l'action ? Vos traces de réserves ne vous empêchent pas,

n'est-il pas vrai, de vous mêler à la vie, d'avoir tendances et intentions ?

Mais tout cela va trop de soi, était par trop prévisible, pour que je puisse m'y découvrir de quoi triompher, même lorsque vous spécifiez que vous cédez à mes paroles, et ne pouvez vous en tenir à vos pensées propres. Puis, malgré quelque ressemblance légère, je reconnais assez mal mon conseil d'action intense dans votre projet. Vous voulez vous tracer une ligne de conduite rigide suivant une visée qui, à la fois, exclue tout ce qu'elle ne comportera pas, et vous soit aussi indifférente que possible : c'est beaucoup plus — et aussi beaucoup moins — que je ne vous demandais ! Vous déclarez, il est vrai, que vous ne tenez pas trop à ce projet même ; tout comme « vous résistez à mes suggestions tout en n'y résistant pas »... Souffrez que, délaissant ces complications qui me dépassent, je m'attache, quant à moi, à examiner ce qu'il peut y avoir de défini et de positif dans les résultats et dans les plans auxquels vous parvenez — ou auxquels vous « parvenez en quelque mesure » — plutôt qu'à discuter les interprétations par lesquelles vous tendez à établir que « dans certaine mesure » vous n'y parvenez pas et ne parvenez à rien.

Je ne trouve évidemment pas à redire à ce que votre occupation nouvelle doive comporter les diverses occupations plus élémentaires qu'elles se subordonnera par sa définition, ni même à ce qu'elle concentre une grande part de votre activité. Mais je m'étonne fort de votre décision d'agir suivant une seule visée, et de régler ou de susciter par elle toutes les autres. Je m'étonne encore plus que vous pensiez pouvoir à cet effet élire n'importe laquelle.

D'abord parce qu'il y a des visées dont la nature même est de disparaître une fois atteintes ; ou bien qui ne peuvent aucunement régler toutes les autres, n'ont même guère avec elles de compétition ou de solidarité très déterminables. Ainsi l'intention de traverser tel lac à la nage (je ne dis pas : le plus vite), de lire tel et tel écrit (je ne dis pas : le plus rare), l'entreprise de

mener à bien tel et tel calcul (je ne dis pas : le plus long ou le plus difficile) sont des exemples, parmi tant d'autres, de visées possibles dont on ne puisse, dans la plupart des cas, envisager de régler toute sa vie, tout dans sa vie. Et n'avons-nous pas noté plusieurs fois qu'aucune décision, pour si exclusive qu'elle se donne, pour si importante même qu'elle soit par les tendances auxquelles elle correspond, ne peut seulement se soutenir le moins du monde sans se mêler de mille autres qui n'y aident en rien (comme de mille autres qui y sont impliquées).

D'autre part, certains ensembles de gestes s'exercent inévitablement dans tous les cas, mais suivant différentes manières possibles parmi lesquelles on a, à chaque fois, le sentiment de choisir celle qui apparaîtra en effet. Pour être totalement et exclusivement directrice — même dans le seul champ de l'activité volontaire la moins impulsive et la plus délibérée — une visée ne devrait donc se trouver conçue ni comme indéterminée de telle façon, ni comme de telle façon déterminée, qu'elle laissât ces gestes tout à fait hors de soi dans l'activité. Quelques occupations délimitées ne sauraient vous empêcher, hors de leurs limites, de vous laisser aller à vos tendances telles qu'elles se présentent en vous. Même si vous persistez dans le projet de porter à l'infini, de toutes parts et sous tous les aspects, l'influence sur votre activité d'une préoccupation unique, il vous faudra bien, au moment de la réaliser, en accepter l'insertion parmi un groupe, assez flottant, de tendances qui en resteront indépendantes, et dont le caractère ne sera ni déterminé ni modifié sensiblement par elle. Vous êtes ainsi pour le moins amené, déjà, à choisir, non pas n'importe quelle visée dont l'idée vous vienne un moment, mais une intention tout naturellement large et importante, que vous laisserez se déterminer en son détail et se compléter par vos autres tendances.

Mais bien plus, comme vous n'avez aucune « raison » d'élire plutôt telle visée importante que telle autre, et comme un décret tout mental ne produit pas, par lui-

même, la force de volonté grâce à laquelle on puisse l'exécuter, vous ne pourrez que les élire toutes, les accepter comme elles se donnent, faire comme tout le monde. Désirerez-vous encore la représentation de règles dominantes ? Vous aurez celles qui sont inscrites dans votre sensibilité et auxquelles je ne me suis pas lassé de vous rappeler aujourd'hui.

Et de votre propre point de vue je ne vois pas pourquoi vous répugneriez à en revenir là. Vous vous résolvez à vivre suivant des principes de hasard ? Pourquoi ne pas choisir (au reste comment éviter de choisir) l'ensemble des principes, ou plutôt des mobiles, que vous trouvez en vous-même, et que vous n'avez pu faire mine de rejeter que parce qu'ils vous paraissent précisément être de hasard ? Votre inquiétude présente provient en effet du contraste qu'il y a entre une raison conçue comme valable pour tout individu pensant à l'égard de tout objet de pensée, et comme toute faite indépendamment d'eux, et d'autre part la particularité de l'individu, c'est-à-dire l'individu même. Il ne peut dès lors se représenter ses états et ses tendances, dans leur détermination singulière, que comme contingents par rapport à la raison ; vous allez jusqu'à dire : « comme indifférents à lui-même » — sans que je puisse savoir de vous ce qu'est ce « lui-même » qui n'a plus de contenu et que rien ne distingue pour soi ou pour moi. Mais je ne vois pas d'objection à ce que vous acceptiez vos tendances, vos désirs, vos idéaux, vos règles, vos affections, etc., comme des faits de hasard, si c'est pour les adopter ensuite comme vos suprêmes lois. Ce que d'ailleurs vous ne manquerez jamais de faire.

LE PHILOSOPHE

Monsieur, je n'ai encore rien résolu de tel. Aussi bien, vous savez qu'il ne peut nullement s'agir pour moi d'accepter une intention, ou un ensemble d'intentions, mais tout au plus de faire un semblant d'acceptation.

J'y insiste : dans cet empire des gestes simplement gestes et qui seraient pourtant miens, dans cette sorte de non-être où je ne sais comment ni par quelle bizarrerie j'en arrive à m'engager presque sérieusement avec vous, je puis me reconnaître — oh, très vaguement, et très peu, engagé en effet de quelque manière, pour le présent même, jusqu'à y préparer quelque mienne activité future. Mais c'est pour autant que je maintiens et maintiendrai ce semblant d'acceptation dans cette condition d'être un semblant et de n'être qu'un semblant, c'est-à-dire d'être à la fois quelconque et systématique.

Je ne puis donc élire directement aucune tendance principale sous le seul prétexte qu'elle est principale, et par la seule force du mobile qu'elle constitue d'elle-même : ce serait faire de ce mobile une prétention de raison. Ni l'ensemble de mes tendances : car, en plus, cette idée n'est pas susceptible de diriger mes gestes de telle et telle manière plutôt que de telle autre. Encore moins puis-je revenir, comme à de suprêmes et évidentes lois, aux règles anciennes que réveilleraient les événements dans ma représentation; même si mes gestes doivent rester conformes aux sentiments auxquels elles correspondent. Car cette représentation de règles valablement directrices n'existe vraiment que si elle paraît émaner de la raison telle qu'on la conçoit. Bien plus, si cette illusion pouvait me prendre ou me reprendre par mon propre effort (et il est inutile que je dise rien de toute autre éventualité), je ne voudrais pas me déterminer à cet effort pour ce seul but. Car, sans doute, je ne peux, obscurément, que consentir à l'absurdité — puisque sont absurdes toute acceptation ou toute abstention, toute volonté d'effort ou toute volonté de repos, toute parole ou toute volonté de silence, toute décision de vivre ou tout suicide. Mais comme je ne puis que vouloir encore plus éviter d'être absurde, vous comprendrez en définitive qu'il est impossible que, tout en l'étant, je veuille m'amener par moi-même à ignorer que je le sois. Je me propose de

diriger, autant que je le pourrai, toutes mes tendances vers un but où elles ne convergent pas d'elles-mêmes, vers un foyer imaginaire, dont je tâcherai de n'oublier ni qu'il est imaginaire, ni qu'il est foyer.

Vous objectez qu'une visée « quelconque » ne peut servir de centre à une attitude systématique, que même aucune ne le peut tout à fait, parce que l'influence sur les gestes en sera toujours débordée par celle des visées apparemment non privilégiées. Mais entendez qu'il ne s'agit pas tant de la domination réelle d'une seule chose que de la préoccupation de l'attention la plus consciente par une seule chose. (A supposer toujours, comme vous m'inclinez à le faire, que l'attention puisse avoir véritablement d'autres objets que la raison, ou des objets qui ne soient pas tout raison.) Si vous-même jugez bon de me rappeler une obligation de prendre des décrets, à laquelle vous dites que je ne puis échapper, quand bien même ils me sont au fond indifférents, ne me demandez pas ensuite de ne pas en prendre, sous le seul prétexte que la plupart perdent quelque chose de leur contenu lorsqu'on passe à leur exécution. Ou si vous m'en présentez comme inéluctables, ne les nommez pas décrets, ne les faites pas dépendre de moi. Ils ne contiennent pas la force capable de les appliquer ou seulement de les maintenir sous l'attention ? Ce n'est pas non plus quelque chose que j'aie à considérer. Et puis vous ne donnez pas vous-même de moyen pour s'assurer d'un vouloir continu dans l'entreprise que l'on déciderait sur votre conseil. Le fait, par exemple, qu'on se trouve entraîné dans tel et tel domaine d'action par un fort penchant auquel rien ne vienne encore s'opposer, ne doit pas être confondu avec la présence d'une volonté et d'une capacité d'efforts soutenus, quoiqu'il y ait là pour celles-ci indice favorable; les deux cas ne comportent d'ailleurs point la même conscience d'acte et de choix.

Ce n'est pas à dire — et sans doute l'avez-vous déjà compris — que je me refuse complètement par avance à

choisir aucune des entreprises ou des activités systématiques que vous pourrez me conseiller. Au contraire, en ce sens précisément que rien ne les privilégie au regard de la raison, je les accepte comme appartenant à l'ensemble des éléments quelconques parmi lesquels il me s'agit de choisir. Et de choisir sans raison; car, — suivant la remarque que vous croyez m'opposer et à laquelle je suis le premier à souscrire — ce ne peut être par la raison que se choisira telle visée plutôt que telle autre, puisqu'il n'y a pas d'éthique. (Il me reste pourtant incompréhensible qu'il puisse y avoir choix hors de la raison, choix qui ne se fasse pas au nom de la raison.)

En admettant que je doive choisir, je répète donc que même si l'objet de mon choix satisfait à certaines de mes tendances, et que je le sache, ce n'est pas cependant par le souci conscient d'y satisfaire que je l'aurai élu.

LE SAGE

Que sera-t-il donc, cet objet de votre choix ? Si vous jugez ma question indiscrete, ne craignez point de la laisser sans réponse. Mais je vous la pose, croyez-le bien, par une curiosité d'ordre tout théorique et par le désir de vous faire toucher votre erreur, de vous manifester le vif intérêt que je vous porte. Je vous en prie : dites-moi, sinon ce que vous choisirez, au moins comment vous vous y prendrez pour choisir.

LE PHILOSOPHE

Je vous l'ai déjà dit : ce sera d'une manière tout à fait quelconque. Il n'importe laquelle. Ce qui importe quelque peu, et encore n'en sais-je trop rien, c'est de suivre la direction une fois élue — et pour cela il n'est pas besoin de décision supplémentaire.

LE SAGE

Ah oui ? J'entends bien, mais comment ferez-vous pour vous assurer d'avoir choisi précisément d'une manière « quelconque » ? Je ne vois guère comment l'objet pourrait être à la fois quelconque et tel et tel. Je ne veux pas

dire seulement qu'il cessera d'être « n'importe lequel » après que vous l'aurez choisi : vous ne pouvez pas même le choisir, si rien ne le distingue à vos yeux parmi tous les autres objets.

Est-ce que vous comptez vous en remettre au hasard ? Dans ce cas encore, je vois mal comment vous ferez. Pour tirer au sort une visée, il faudra vous assigner d'abord toutes les visées parmi lesquelles vous pourriez choisir. Or il est trop évidemment impossible de les assigner toutes : elles ne sont pas dénombrables. Si vous décidez de choisir d'abord celles parmi lesquelles vous tirerez au sort, je vous demanderai une fois de plus comment vous les choisirez.

Un peu comme ce personnage qui, « par pur amour de la mathématique » délaisserait toute mathématique pour une « surmathématique » dénuée de sens, vous ne faites, je le crains, un pas vers le réel et le raisonnable, que vous n'en fassiez deux vers le chimérique. Mais cette fois-ci pourrez-vous encore, en décrétant, fermer les yeux sur les circonstances qui rendent vos décrets illusoires, projeter de choisir par le moins de motifs pour choisir ?

LE PHILOSOPHE

Vous me signalez une difficulté dont je ne crois pas vous avoir aujourd'hui trop peu entretenu moi-même. Si le problème de l'action, ou de la recherche d'un principe du choix, a pu se poser aussi instamment, c'est beaucoup parce que, quand on prétend le laisser, on ne peut tâcher de choisir et d'agir sans le retrouver, et tel qu'on le laissait.

A mesure que l'action me paraît inéluctable, je suis conduit à me poser le problème de l'action, qui n'y ramène pas, et à partir duquel il devient même incompréhensible qu'on puisse venir à elle. Si pourtant vous parvenez de quelque manière à me ramener à cette inéluctabilité qu'au fond je ne peux plus, selon lui, avouer connaître, vous ne faites que me réinstaller plus exclusivement dans la

méditation du « Que faire ? » d'où je ne pouvais sortir. Et je ne puis rester malgré tout sensible à l'inéluctabilité du choix de diverses entreprises, sans plutôt choisir n'importe laquelle que prétendre à un motif valable de choisir telle et telle.

« Mais l'impossibilité de choisir subsiste alors tout entière », déclarez-vous ? Je réponds qu'ou bien vous reconnaissez qu'il n'y a qu'à la laisser subsister, ou bien vous me pressez encore de choisir d'une façon ou d'une autre, « puisque, aussi bien, je choisis toujours » ; mais alors vous n'avez pas à me reprocher de prétendre « choisir d'une façon ou d'une autre ».

« D'une façon ou d'une autre », c'est-à-dire sinon tout à fait par le hasard, du moins arbitrairement. Puisqu'il y a en moi, paraît-il, des intentions véritables, ne puis-je élire la première intention venue ?

LE SAGE

Non, vous ne pouvez pas. Et quand même vous pourriez, je vous dirais qu'il n'existe pas de caprice si capricieux qui ne soit lié à quelque tendance et à quelque motivation. Si l'on nomme « arbitraire » la décision qui paraît à l'individu échapper à toute règle, à tout ordre établi dans ses représentations, ce n'est pas pourtant qu'elle échappe à l'ordre que constituent par exemple, plutôt senties et « agies » que spécialement représentées, la nature et la structure affectives de cet individu, même considéré sans ses règles.

Mais je dis précisément que vous ne pourrez pas élire la première intention imaginée : car, pour que seulement vous l'envisagiez comme objet possible d'un choix radical et définitif, pour que vous la mettiez en rapport avec l'idée de ce choix, il faut que votre vouloir y trouve de quoi déjà s'y prendre. Pour que vous puissiez croire vous saisir de cette intention, il faut qu'elle puisse se saisir de vous. Et puis ces mots de « première intention » supposent un moment à partir duquel vous l'attendiez :

comment le déterminez-vous ? Est-il déjà déterminé ? Pour le cas où il le serait, je vous rappelle que vous n'avez pas cru encore devoir accepter les suggestions que j'ai tenté de vous faire, ou qu'au moins vous ne les avez pas acceptées sans modifications ni réserves, comme au contraire vous auriez dû dans cette supposition.

De toutes façons, soit que votre projet soit irréalisable, soit pour le réaliser, vous êtes ramené à l'expérience attentive de vos sentiments et des conjonctures ; et vous agirez, de toutes façons, d'après les motifs que les uns et les autres feront naître en vous.

LE PHILOSOPHE

J'ai presque consenti déjà à une soi-disant activité, à laquelle, semble-t-il, je ne pouvais me soustraire — et que pourtant je ne puis profondément et véritablement ratifier ni même envisager. Pour autant, j'ai donc admis que je possédais certaine connaissance des conditions où cette activité a lieu et par rapport auxquelles elle s'exerce ; et toutes mes paroles sont et ne pourront qu'être des prétentions à une telle connaissance, si peu fondées que je les sache au fond. Dans ce domaine tout empirique, il ne s'agit pas pour moi d'émettre maintenant des pensées véritables (encore que me soit toujours inconcevable qu'il puisse ainsi exister) : je m'y avoue sensible à vos paroles et à l'impossibilité de m'attacher par un choix arbitraire à ce qui ne m'attacherait aucunement. Il me faudra donc, je l'admets, attendre une idée suffisante pour m'émouvoir, ou une émotion capable de la fournir.

Il reste néanmoins que pour faire d'une intention le centre d'un système de conduite, je ne pourrais la choisir par pur égard à la force de tendances bien définies qui s'y manifesteraient. Car alors c'est le moi naturel de mes tendances et de mon bonheur, non pas cette intention, que je mettrais véritablement au centre de ma vie.

LE SAGE

Et comment accordez-vous tout cela, cher Monsieur ?

LE PHILOSOPHE

Je dis que sans doute je n'échapperai en aucun cas à mes tendances, telles qu'elles sont ou deviendront; mais si ce sont elles qui me décideront, ce sera par des effets que j'en ignore maintenant ou ignorerai alors. L'objet de mon choix tiendra peut-être à moi, à mes tendances, mais non pas au moi que je suis pour moi (dans la région d'expérience dont le problème éthique suspendait les données). Cet objet sera donc pour commencer autre que moi en un certain sens; il sera donc aussi nouveau pour moi. Non seulement je me donnerai pour programme de ne servir aucune de mes tendances ou de mes règles, aucun de mes idéaux, aperçus en moi comme tels, mais de ne rechercher aucun résultat que j'aie déjà recherché — si du moins il n'est pas commandé par ma nouvelle décision.

Ces conditions excluent beaucoup des choix par ailleurs possibles, et, en particulier, toute complaisance aux liens déjà tissés en moi par le hasard, et devenus conscients. Mais la manière dont je déterminerai plus précisément le choix effectif, vous concevrez aisément — d'après tout ce que je vous ai dit — que je ne puisse la fixer par avance. Cependant l'on peut prévoir que ce choix sera confus quant aux mobiles qui l'inspireront, distinct quant aux motifs que lui-même inspirera. Il s'agira probablement d'une répulsion ou d'une attirance à l'égard de telle et telle classe de réalités; et cette répulsion ou cette attirance m'aura auparavant été étrangère, au moins sous la même forme.

Je ne préjuge pas mon choix : il sera peut-être très différent de ce que mon imagination, même guidée par des vraisemblances, peut en anticiper. Mais, pour continuer à vous marquer par voie d'exemple la possibilité de ce que je me propose, j'ajoute que l'ignorance, ou au moins la confusion, des mobiles de mon choix serait assez bien assurée si la répulsion ou l'attirance était relative à

un être (1) unique, tel et tel, et non à une classe d'êtres ou d'activités. Car ainsi mon attention se centrerait plus sur cet objet que sur ma répulsion ou sur mon attirance et le fait qu'elle serait mienne. J'arriverai peut-être à démêler, dès mon émotion originelle, une des tendances principales qui me la feront rechercher ou fuir. Mais je ne pourrai trouver aussi vite pourquoi c'est à cet objet-là, tel et tel, que mon attention se sera si particulièrement attachée, et non à tel être très semblable ou assez semblable, que le hasard me présente aussi. Je n'ai pas à me préoccuper de savoir si plus tard je n'arriverai pas à démêler presque *toutes* les tendances qui m'auront porté vers cet être singulier — ou m'auront détourné de lui — plutôt qu'à d'autres de son espèce. Car en tout cas ce n'est pas à cause de ce que j'y aurai démêlé que j'aurai pris la décision m'engageant pour toujours : et cela suffit.

De plus, à choisir un être singulier, on aura choisi aussi l'ensemble des aspects sous lesquels il se manifeste et se manifestera : or leur diversité sera toujours plus grande que ce qu'on en aura alors aperçu, débordera toujours les tendances satisfaites par ce choix originel. De la sorte, on se sera donc plus véritablement abandonné, sinon à un objet de hasard, au moins au hasard de l'objet. On se sera plus véritablement centré sur autre chose que soi.

Et ce sera encore plus net — si j'ose employer ce mot en parlant de la confusion même ! — au cas que cet objet singulier, tout en se trouvant en rapport avec moi, et de manière à m'émouvoir, appartienne aussi peu que possible à une sorte de réalités dont je puisse assez préparer ou prévoir les divers effets pour les juger être en ma disposition. Il ne sera pas mauvais que plusieurs de ses états et de ses réactions éventuelles me paraissent, au moins dans les premiers temps, échapper à des contraintes extérieures à lui et bien déterminées pour moi — tout ainsi que je me parais faire moi-même, en tant que je pense agir. (Pour autant que je me représente-

(1) Être = toute réalité délimitée.

rais, au contraire, des réalités non nécessairement sous sa dépendance, auxquelles fût attaché *nécessairement* ce qui en lui m'émouvrait, c'est sur ces réalités plutôt que sur cet être singulier — dont d'ailleurs la singularité s'effacerait à mesure — qu'alors se reporterait, très probablement, mon sentiment d'attirance ou de répulsion.)

Par exemple, pour moi homme, peut-être ces conditions de singularité et de liberté se présentent-elles assez bien réalisées chez les êtres humains; et pour moi, tel et tel, dans telles et telles sortes et classes d'humains, que sans doute l'étude détaillée de ma situation, de mon histoire particulière, et des diverses circonstances de ma nature, pourrait m'aider à trouver, mais que je n'ai pas à déterminer moi-même maintenant, par une avance sur l'émotion que j'attends du seul hasard — à supposer que ce soit à un être humain qu'elle doive se rapporter.

Autre exemple : l'étude d'une « science » particulière possède elle aussi, en ce qu'elle peut s'avérer n'avoir pas d'achèvement possible, une telle résistance à la captation totale et à la complète et définitive manifestation. Et peut-être toute chose, à y bien regarder.

LE SAGE

Du point de vue du bonheur individuel même, croyez bien, Monsieur, que je ne méconnaissais pas la valeur d'une activité qui ne se tend pas directement vers lui, et qui s'absorbe en une autre recherche, en une autre réflexion. Sans dédaigner les plaisirs de la vie, on les goûte mieux de ne les prendre qu'en passant.

Mais je comprends mal que vous puissiez choisir une intention dans le même temps qu'elle vous est confuse, et que, par un mobile que vous laisserez confus, vous puissiez déterminer des motifs distincts. Et si vous ne le laissez pas confus, je comprends mal comment, d'après vos propres remarques, vous pourrez ordonner vos motifs autour d'« autre chose » que vous-même et que vos tendances. Je comprends mal que vous soyez assuré de

pouvoir vous présenter par eux le modèle de tout un système de vie. Enfin, je comprends encore plus mal que vous pensiez imposer ce système de vie à la vie, en faire le total de votre activité et de vos gestes; ou même seulement de votre « préoccupation ». Je ne crois pas, au reste, cette dernière expression vraiment différente, par le sens, de celle que vous lui faites remplacer; car vos gestes vous occupent, vous préoccupent et vous préoccuperont *tous*, quels qu'ils soient, encore qu'à des degrés divers correspondant à leur nature respective. Et cela, que vous vous construisiez un système ou non.

Mais sans doute vous suffira-t-il de voir qu'une telle construction n'est guère possible; et vous le pouvez sur vos exemples mêmes, comme sur ceux que je vous ai donnés tout à l'heure. Ainsi, à supposer que vous éprouviez une vive répulsion à l'égard de certaine classe de circonstances, et surtout à l'égard de telle circonstance singulière, comment en tirer une intention systématique et des règles pour toutes circonstances, des motifs de choisir d'une façon plutôt que d'une autre dans toutes les alternatives de votre vie ? Tout au plus peut-on concevoir que vous fassiez ce que vous pourrez pour vous écarter de l'objet de votre répulsion, ou bien pour le détruire; mais ensuite, et à part cela ? De même, s'il s'agit d'une attirance : l'objet qui en aura été cause, ne pourra déterminer votre activité que selon la tendance à laquelle cet attrait correspond, et que vous vous refusez d'envisager !

LE PHILOSOPHE

En cas que l'intention choisie ne me conduise ni directement ni indirectement à me donner la mort; si au contraire il me faut vivre pour agir dans le sens de cette intention; et si la vie enferme toutes sortes d'intentions sans rapports discernables avec celle-là, je n'aurai qu'à me prêter à elles : cette considération même les mettra malgré tout en rapport avec ma visée centrale.

Précisément, il s'agira pour moi de ne me prêter à ces

intentions qu'autant que je pourrai les incorporer ainsi, ne serait-ce que par un raisonnement, au système dont elles sembleraient s'écarter d'abord. De façon plus générale, je ne me verrai pas emporté en dépit de moi par des sentiments différents de celui qui seul devra me posséder, sans tâcher de les lui subordonner au moins par mon interprétation. Ce même contre quoi je serai le plus faible, ne passera pas au travers de ma conscience sans rendre à ma visée au moins un hommage de forme. Et cette interprétation sera déjà le commencement de quelque subordination peut-être plus réelle.

Je tisserai en moi un réseau de plus en plus vaste d'idées toutes reliées à l'objet que j'aurai choisi d'aimer ou de haïr; un réseau si vaste qu'il recouvre toutes mes imaginations à mesure qu'elles se feront jour, et qu'il devienne, lorsque l'idée de cet être même n'en inspirera pas toute la diversité, au moins le langage sous lequel elles se manifesteront à moi. De sorte qu'en toutes circonstances, en tous moments, dans l'effort et dans le repos, dans la joie et dans la tristesse, dans la veille et bientôt dans le rêve, ma pensée se rapportera de quelque manière à ce que j'aurai élu.

Toutes les choses dans mon univers graviteront autour de cette visée, aucune n'aura pour moi de prix, et même de nom, que suivant celle-là. C'est à partir d'elle que je daterai tous les événements, que je localiserai tous les êtres; par elle la succession me sera éternité.

Mais l'effet de mon choix ne se bornera pas à ce travail de l'esprit sur lui-même. Il se traduira dans l'ensemble de mes gestes, autant que je le pourrai. Ou plutôt, ce réseau d'idées sera aussi le réseau de mes gestes naissants, parce qu'à mes symboles correspondront des rites, et qu'eux-mêmes en seront déjà.

« Quels gestes, quels symboles, quels rites ? » me demandez-vous encore, et même « quelles idées, quels hommages ? Quels motifs distincts à partir d'un mobile confus ? » Je réponds, une fois de plus, que ce n'est pas

sur ce mobile que je centrerai ma vie, mais sur l'être auquel mon attention se sera attachée, par une attirance, ou bien par une répulsion, qui indiquera le sens de mon activité, comme cet être en indiquera la direction. Prolonger mon activité dans cette direction et dans ce sens indéfiniment, tâcher de faire déboucher dans celle-ci, de plus en plus, toutes les tendances qui me porteraient spontanément vers des directions différentes, c'est un programme qu'il me paraît toujours possible de me proposer, si étroit et si isolé que soit peut-être, au premier aspect, le domaine de ce que j'aurai choisi.

Si c'est par exemple une répulsion à l'égard de tel et tel être qui doive engendrer mes actes, ils ne s'arrêteront pas à sa seule destruction, ou à l'amoindrissement le plus marqué de ce qui le constitue, ou encore — s'il s'agit plutôt de dégoût que de haine — à l'évitement le plus précautionneux. Je devrai me préoccuper de détruire, ou bien d'éviter, tout ce qui tient à cet être, tout ce qui tient de lui, tout ce qui y ressemble de quelque manière (même en ce qui de lui ne me déplairait nullement par soi-même), tout ce qui a enfin avec lui un rapport plus ou moins direct. Je crois que vous n'aurez pas de peine à concevoir qu'il y a là matière inépuisable à mon activité.

Et elle ne sera pas moins inépuisable, si c'est d'une attraction qu'il s'agit. Car il n'y a pas plus de limite atteinte dans le rapprochement et dans l'union, et dans le culte jaloux, qu'il n'y en a dans l'éloignement et dans la destruction. Il me faudra chercher l'union toujours au delà de ce qu'en auront atteint mes sens, mon esprit, mon cœur, au delà du réel, au delà même du possible. Les modes de cette union, les rites de ce culte, ne me demandez pas de vous dire d'avance ce qu'ils pourront être : ils devront s'inspirer de la réalité particulière dont j'aurai choisi de suivre l'attirance, et sans cesse être créés et recréés par une recherche anxieuse, par le souci de me faire des habitudes et de ne pas oublier dans ces habitudes le système que je voudrai établir plus solidement par

elles. Je puis seulement vous indiquer de façon générale que ces modes d'union ne devront jamais être tels, qu'ils risquent de compromettre mon culte en moi. Ils ne devront jamais faire de son objet un moyen de satisfaire mes tendances — sinon pour les perdre en lui et les rapporter à lui — mais bien toujours ma fin suprême, hors de laquelle rien ne me soit rien. Je ne devrai ménager aucun effort pour accroître la réalité de cet objet suivant ce qu'il comporte, et, par exemple — si c'est un être capable de rechercher quelque chose, au moins en apparence — suivant le sentiment qu'il a de son propre bien.

Ce n'est pas pourtant que je prétende que toutes les intentions, même signalées d'abord et privilégiées par le choc d'une assez vive émotion, soient aussi capables d'inspirer la composition d'un système de vie les unes que les autres.

Quand on éprouve une forte répulsion envers certaines choses, on tend non seulement à s'en écarter, ou à les écarter de soi, mais encore à en écarter, autant que possible, l'idée même, et celle de tout ce qui s'y rapporte. Effet qui s'accorderait peut-être assez mal avec la résolution de ne s'occuper de rien qu'en relation avec elles. Objectera-t-on le cas d'un désir de vengeance ? Il semble s'y accorder assez ; mais il s'accompagne toujours d'une représentation de motifs distincts et d'idéaux établis, et ce fait, d'après ce que je vous ai dit tout à l'heure, me dissuaderait sans doute de le choisir pour ma visée, supposé que de tels motifs et un tel désir pussent véritablement se présenter en moi.

Et certes, les tendances attractives me paraissent en général plus propres à la formation d'un système de vie. D'abord, en vertu de la considération précédente. Ensuite, parce qu'elles sont déjà facteurs d'une systématisation partielle indépendamment de l'effort systématique auxquelles je compterais les soumettre, et contiennent les tendances répulsives, plus fondamentalement qu'elles ne

peuvent elles-mêmes se trouver englobées par celles-ci. Par exemple, on ne haïra vraiment un homme que si on l'imagine porter atteinte à ce que l'on tient pour précieux. Tandis qu'il n'est pas sûr qu'on puisse aimer quelqu'un par le seul effet d'une haine commune, issue de mobiles tout différents de celui-là.

Sans doute, pour qui observe de l'extérieur, être attiré par tel objet est s'écarter de tels autres (au moins de la privation du premier); réciproquement, la fuite est recherche de protection et de sécurité, la destruction est recherche d'un anéantissement, etc. J'envisage au contraire maintenant la tendance sentie dans son rapport avec un objet déterminé, X par exemple, et marquée d'un caractère propre par l'insistance de l'attention soit sur la possession ou sur la construction de X plutôt que sur la privation ou sur la destruction de non-X, soit sur celles-ci plutôt que sur celles-là. Et alors, du point de vue de X, non seulement la tendance, s'il y en a une et une seule en rapport avec lui, est bien ou répulsive ou attractive; mais, de façon générale, il y a des tendances répulsives et des tendances attractives. Et j'ai pu avoir ou non sujet de dire que les secondes semblent se prêter davantage au projet dont je vous entretiens.

Revenant à ce point, j'ajoute que même parmi les objets des tendances attractives, tous ne sont pas également propres à devenir le centre d'un système. Outre la naturelle inégalité d'attraction, il sera, suivant l'objet choisi, inégalement facile d'en combiner l'idée avec le plus grand nombre des concepts et images liés aux divers objets des autres tendances, et avec l'ensemble du comportement. C'est ainsi qu'est assez privilégiée, parmi toutes les attirances, celles dont le foyer est un être — collectif ou singulier — dont on puisse se représenter un esprit et un langage proches de ceux qu'on possède, des préférences, des goûts, des tendances variées : parce qu'alors, soit par voie d'imitation ou de service ou de dépendance, soit par tout autre procédé

qu'inspire la particularité de l'être choisi et des autres circonstances, on peut établir, entre ce qu'il est et ce que l'on devra faire effort pour devenir, dans les situations successives où l'on se trouvera, une correspondance terme pour terme, des rapports certains, et d'analogues à ceux-ci. De même, pour reprendre le second des exemples que je vous ai présentés, l'attachement à une étude particulière, à tel et tel art, peut faire organiser la vie jusqu'en ses détails, de façon à maintenir esprit et corps dans les conditions les plus favorables à cette étude, et à l'approche de son objet.

Mais si je ne me refuse pas à vous accorder tout cela (toujours dans les limites du domaine où je parais m'être renfermé avec vous), ce n'est pas pour anticiper sur ce que je veux attendre, autant que cela peut sembler possible, d'autre chose seulement que de moi-même. Dans la mesure où je suis obligé d'affirmer une intention, je suis prêt à tous les obstacles, parce que je suis prêt à toutes les luttes qu'elle exigera. Quelle qu'elle soit, je pourrai toujours tâcher d'employer toutes mes ressources à l'étendre infiniment et à la réaliser ainsi étendue. Je pourrai toujours tâcher d'en multiplier les effets sur mes gestes, ou au moins sur la texture de mes pensées. Et dans la mesure où je manquerais à l'y insérer partout, je pourrais au moins m'efforcer d'y en juxtaposer constamment l'idée, comme par un deuxième et parallèle esprit. Qu'enfin je perde cette idée de vue malgré tout, j'aurai alors tout perdu de vue, je serai — si c'est possible — encore plus absent de mes gestes et de mes sentiments qu'avant tout projet; il n'y aura vraiment rien de moi dans les décisions qui paraîtront miennes.

LE SAGE

Vous ne serez plus dans vos gestes ? Certes, si vous recommencez à user à votre guise de ce mot « vous », de ce mot « moi » ! Mais c'est retomber sous le coup d'arguments dont il n'y a pas si longtemps que vous vous êtes

vu contraint de reconnaître la portée. Vous n'en revenez là, sans doute, que parce que vous sentez déjà la force d'une objection évidente, contre laquelle il vous sera malaisé de faire se débattre votre projet : c'est que pour maintenir fixe une idée, il faut l'avoir déjà : car « tâcher » de la maintenir ne se peut, si elle ne se maintient pas assez pour qu'on tâche. Des symboles matériels ne vous rappelleront votre visée qu'autant qu'elle sera suffisamment forte pour s'évoquer elle-même et leur garder une valeur symbolique en dépit de toute accoutumance.

Pour approcher de la manière d'être et de vivre que vous vous proposez, il vous faudrait une grande passion. De même, en effet, qu'il y a dans la vie de tout homme des moments, parfois de courtes périodes, où il est gagné par une émotion intense qui peut lui faire oublier toutes ses résolutions ordinaires, ou bien où il se donne tout entier à une seule et intense préoccupation; de même, mais aussi rares que sont nombreux les hommes capables de s'émouvoir facilement et diversement, quelques-uns parmi les hommes apparaissent, pour toute leur vie ou pour de nombreuses années, comme des êtres d'un seul élan et d'une seule visée, se mettent tout entiers dans un seul acte, et n'ont, en le recommençant ou en le continuant sans cesse pour le parfaire, égard à presque rien d'autre. L'unité apparente de plan et de but et de désir que nous découvrons assez souvent dans les actes et la vie d'un homme, est ordinairement faite de la pauvreté ou de l'insuffisance des documents, des témoignages et de l'expérience que nous en possédons. Mais des contradictions peuvent sembler évidentes entre les gestes, les paroles, les efforts du véritable passionné, qui toutes démontreraient au contraire la souplesse et la persistance de leur systématisation au fond immuable, si la façon souvent compliquée dont elles se produisent et s'arrangent dans son esprit, pour une fin qui reste la même, était toujours accessible à notre information.

Par ces traits, la grande passion doit être distinguée

du penchant irrésistible, qui se rencontre plus fréquemment qu'elle. L'un et l'autre, il est vrai, peuvent se rapporter aux mêmes objets, se manifester, pour un observateur assez éloigné, par le même comportement d'ensemble. Mais tandis que l'individu ne suit son penchant (si d'ailleurs il garde pleine conscience) qu'en se sentant entraîné par l'effet de sa propre faiblesse plutôt que par ses projets réfléchis et ses règles de conduite, le passionné, lui, met et sent à la fois dans sa passion toutes ses forces, ne sépare pas d'elle, serait-ce par une velléité, ce qu'il se représente de soi. Non seulement il ne s'incline en fait devant rien d'autre qu'elle, mais, au moins à ce qui lui semble, il *veut* ne s'incliner devant rien d'autre; il ne regrette jamais rien d'elle, il ne regrette jamais vraiment que par elle.

Pourtant, si la « passion » est si peu passive, ce n'est pas que vous puissiez, ne l'ayant pas, l'établir en vous par décret. Avec elle le vouloir le plus poussé se confond : mais pas plus que la volonté même, elle ne se développera, ne sera intense et durable, par cela seul que, ne l'ayant pas, on l'aura souhaitée.

Assurément, elle n'est pas toute de naissance, puisque la particularité de ce qu'elle vise (alcool, jeu, or, amour, lecture, etc.) peut dépendre de l'invention et de la tradition humaines. Mais par cette restriction interviennent des conditions supplémentaires, dont vous ne pouvez faire qu'elles se trouvent ou non réalisées en vous. Il ne suffit pas que la visée possède ou reçoive une détermination particulière : il lui faut acquérir du « langage » auquel participe le futur passionné une valeur très éminente, et même former autour de lui et en lui une « atmosphère » spirituelle. Non seulement son imagination doit être imprégnée de récits d'aventures et d'intrigues, ou d'exemples de sainteté, ou d'amours extraordinaires, ou d'enrichissement très habile, de connaissance très vaste ou très profonde, etc. (selon les cas), il faut qu'il soit accoutumé à les voir tenus pour admirables, ou qu'il

les juge, de son propre raisonnement, rentrer dans une classe de faits que tiennent pour admirables des hommes dont l'influence agit sur lui.

Mais cette atmosphère que le futur passionné porte autour de lui, doit ne correspondre qu'à une seule nette passion dominante, non pas être mélange et lutte d'idéaux divers. Or comme il en serait au contraire ainsi par l'effet naturel des circonstances, tout cela revient à dire que ces conditions extérieures, même d'ordre psychologique, ne suffisent pas pour faire le passionné. Pour que cette pure atmosphère se constitue, aussi bien que pour que, constituée, elle puisse faire naître la passion effectivement, il faut qu'il y ait déjà dans l'individu une tendance d'une part suffisamment en rapport avec le but particulier, d'autre part suffisamment plus forte que toutes celles qu'il a conscience de suivre pour agir. Il faut enfin une énergie qui ne se disperse pas en toutes sortes d'activités différentes, et qui amène de sérieuses tentatives de réalisation, non pas uniquement des rêveries.

Toute passion exige ainsi certain tempérament très rare, que je puis appeler « le tempérament passionnel ». Il ne faut pas en prendre pour signe d'existence la seule vivacité d'une fugitive ou intermittente émotion.

Et même si vous le possédez, ne croyez pas qu'à lui tout seul il vous suffise mieux. Je ne parle pas des occasions, des rencontres nécessaires : à vrai dire, du moindre événement peut parfois jaillir ou se nourrir la flamme qui embrasera la vie entière. Je veux dire que l'atmosphère indispensable ne peut naître ni subsister chez qui rejette hautement de la *représentation* qu'il se fait de soi et de sa conduite (sinon certes du *fond* de son être sensible où la représentation se détache) les idéaux, valeurs et instincts qui supportent tout projet et toute affirmation. Attractive ou répulsive, une activité ne peut être passionnée, si l'on ne pense aller par elle vers le plus haut point de la réalisation d'un idéal auquel on croie, ou de la destruction de ce qui le nie.

Vous, au contraire, vous cherchez à remplacer les valeurs qu'en réalité pourtant vous respectez encore, les idéaux qui restent gravés dans votre imagination, et, autant que possible même les tendances dont ils ne sont d'ailleurs jamais qu'un aspect et une part. Vous avez de quoi être ému, puisqu'il suffit des tendances pour l'être; mais vous ne pourrez être passionné. La passion occupe l'esprit tout entier, et n'en laisse rien qu'elle n'ait au moins tenté d'occuper. C'est une longue suite d'émotions relatives à un même objet, mais elle n'existe pas moins dans l'intervalle de ces chocs, pas moins et plus peut-être dans le sang-froid, la persévérance et le calcul, que dans les ardeurs d'où toute réflexion disparaît. Elle n'est pas seulement geste et trouble, elle est vision et certitude et conscience évidente. Elle est ce qui convient le mieux à votre projet d'une direction unique, ce qui s'accorde aussi le plus mal avec l'attitude qui vous le fait concevoir. Ou plutôt ce qui s'accorde le mieux avec votre projet d'un foyer unique, le plus mal avec votre projet d'un foyer imaginaire.

Vous voulez ériger une idole, vous ne le pouvez que par un hommage à des divinités anciennes; et alors vous n'avez pas besoin d'idole. Inversement, si vous en avez besoin, par je ne sais quel respect d'une « éthique impossible », cette « impossibilité » même (qui au reste supprime tout devoir de *respecter* rien !) vous prive de toute idole.

LE PHILOSOPHE

Il est vrai que mon projet appelle la passion, si vous appelez « passion » l'émotion que l'esprit prolonge infiniment à l'intérieur de soi, en un ferme et constant dessein.

Vous me dites qu'elle est impossible sans certain état des tendances, sans certaine énergie, sans certain idéal; qu'il ne dépend pas de moi d'avoir ou non le tempérament passionnel; et que, selon mes propres affirmations,

je ne reconnais pas profondément la valeur que se donne l'idéal.

Sur le premier point, je ne vois d'abord pas comment savoir que je puis ou non me passionner, si je ne m'engage pas dans la voie de la passion. J'ai moins maintenant à me préoccuper de la réalité assez imprévisible de mes « actes », et de sa conformité avec ce que je projette, que de la direction que je voudrai leur donner. (Puisqu'il paraît que je ne puis que leur en donner sans cesse une, ou tenter de leur en donner une.)

Comment m'engager dans la voie de la passion ? Tout simplement en m'efforçant de prolonger une vive émotion, de la renouveler, au moins de m'en inspirer. N'êtes-vous pas le premier à me dire que, comme tout homme, inévitablement, je suis très capable d'éprouver de vives émotions ? Si l'on ne peut se passionner que suivant ses tendances les plus fortes, est-il par là même impossible de se passionner à partir d'une émotion, quand il n'y a pas d'émotion non plus sans ces tendances ?

Les émotions passent nombreuses auxquelles on peut s'attacher ; mais en se donnant à toutes, on s'ôte à chacune ; on s'éparpille entre elles et l'on ne garde de continuité de l'une à l'autre que par les habitudes et les sentiments vagues où l'on se trouve pris. La passion, c'est de s'être emparé de l'émotion d'une heure, au lieu de la laisser glisser et se mêler, et au lieu de se laisser glisser et mêler soi-même au flot divers et changeant des rencontres ; d'avoir forcé à elle l'attention de l'esprit ; de rester, autant que possible, en contact avec son origine matérielle, sans négliger rien, sans rien abandonner au hasard, de ce qu'on peut ne pas y abandonner ; de donner, enfin et surtout, à cette émotion, le déploiement le plus ample qu'il se puisse de tous points de vue. La passion viendra à nous, si nous allons à elle ; en méditer l'idée, l'espérer et l'appeler, c'est déjà contribuer à la faire naître.

Vous-même avez pu dire que la passion est vouloir. On peut ajouter qu'elle se décide comme toute décision. Ici et là, il s'agit de savoir si tel et tel désir se subordonnera l'ensemble des ressources dont on dispose, pour autant qu'on prend conscience de tout ce que l'on est. En matière de sentiment comme en toute autre (« et à supposer » diriez-vous, « qu'on puisse le séparer de toute autre ») il peut y avoir même la délibération qui précède parfois les décisions. Car tous les sentiments peuvent hésiter avant de se fixer sous telle et telle forme, surtout quand ils doivent entraîner l'individu à des efforts qui lui seront nouveaux. Même, on répond parfois de l'état futur de ses sentiments; à tort ou à raison, on croit pouvoir agir sur eux. Et vous-même n'avez-vous pas dit que, dans une certaine mesure, le bonheur se décide ?

La passion n'est pas l'action de décider en général, ni l'énergie d'exécution en général, mais elle comporte de la volonté dans ces deux sens. Même non passionné, je puis entreprendre de le devenir, parce que je peux former une volition particulière. Je puis vouloir installer en moi une structure qui s'y ébauchait, vouloir (sinon faire vraiment) qu'un jour elle n'ait plus besoin de mon activité pour exercer en moi ses effets, c'est-à-dire qu'elle devienne moi. Ce ne sera peut-être pas *la* volonté, toute la volonté, au sens de pouvoir d'appliquer des efforts suivis à des opérations diverses dans leur fait et dans leurs buts; ce sera *une* volonté, au sens de possibilité durable de viser certain but toujours le même, ou, au moins, de viser à le viser.

Bien plus, l'apparence de la liberté ne se présenterait pas à nous, si nous n'avions que des désirs, et non pas aussi des désirs influant sur nos désirs; et si notre motivation réfléchie (qui est ce en quoi nous nous constituons le plus purement, mais nous constitue le moins tant qu'elle ne reste que pensée et possible) n'arrivait, mûrie et méditée avec effort, et traduite en gestes,

à prendre vie en nous et à devenir notre facilité, notre être même.

Vous me dites qu'avant toute tentative, il faut déjà un fond, un ressort spirituel à qui veut se centrer sur un seul objet; et ici tentative sérieuse se confond avec effectif même. Mais vous-même avez insisté sur l'impossibilité de franchir valablement, et par un procédé praticable, le problème éthique tel qu'il se pose pour moi; sur l'inéluctabilité de prendre une décision — de quoi pourtant il découle —; sur le désarroi où vous me faites me voir, je ne sais comment, plongé; sur l'anxiété d'en sortir — et m'y résigner serait aussi en sortir — qui y est liée; enfin sur « la réalité » et sur « ma réalité » — en un autre sens que celui que je pourrais comprendre. Dans tout cela, puisque vous en arguez, ne jugez-vous point y avoir assez de fond et de ressort pour me déterminer à une attitude irrationnelle et me permettre d'entreprendre sérieusement ? Qu'alors je tente de me passionner pour la recherche d'un métal, ou pour l'habileté dans un jeu, ou pour la destruction des souris, ou pour leur multiplication, ou pour l'indifférence générale la plus poussée, ou pour l'union avec certain cœur ou certain esprit, ou pour l'histoire de certaine peuplade, ou pour les vins ou pour la mort : vous devez par vous-même supposer et admettre que s'il m'est donné une vive émotion qui corresponde à telle ou telle de ces idées, ou à n'importe laquelle, j'aurai de quoi la choisir pour principe, par une décision excluant toutes les autres. Je pourrai l'associer en mon esprit à toute recherche de décision, à toute pleine conscience de mes faits et gestes. Car j'aurai mis cette décision en rapport étroit, ou aussi étroit que possible, avec l'idée générale de détermination d'attitude et de conduite, dans les conditions réelles où l'action se propose, dans l'irraison où nous ne voulons jamais rien sans vouloir mettre de la raison, « invoquant pour le lieu et l'instant et l'unique ce qui nous paraît valoir pour toujours et

pour partout. » (Et cela quand bien même nous croyons parfois, ou semblons accepter expressément le contraire, comme je fais maintenant.)

Mais tout en proclamant la nécessité pour moi de me décider de telle et telle façon dans mes actes, vous ne voulez pas que maintenant je me décide et marque mes préférences en une fois et pour toujours. Vous souhaitez que pour toute décision je m'inspire des circonstances propres de la situation extérieure et intérieure, et non pas de ce que je me rappellerai seulement d'une volonté passée. Et vous le souhaitez, parce qu'il vous paraît que bonheur, efficacité de tout plan, le demandent, et parce que vous ne me voyez aucune raison, aucun motif, pour faire autrement. Mais, s'il est vrai que je n'ai pas de *raison* pour me décider une fois pour toutes — en ce sens qu'aucune décision n'est possible en raison — je n'ai pas de raison non plus pour me décider à vivre au jour le jour sans décision d'ensemble. Une telle décision serait encore « décision d'ensemble », rentrerait dans le cas de la première, que vous croyez rejeter par elle, et qui ne peut pas être rejetée. Car toute décision particulière même se donne comme dépendant d'une décision d'ensemble, qui soit une raison d'ensemble. Voir cela, c'est se trouver contraint de respecter, comme vous m'avez reproché de faire, une éthique reconnue impossible en son contenu, non pas absurde en son programme, une fois admis le problème qui l'appelle et auquel vous me ramenez.

Vous ajoutez que cet état d'esprit ne suffit pas à faire naître en moi une passion déterminée, même s'il comporte, ou que s'y adjoigne, une grande énergie. Il n'y a pas, dites-vous, de passion possible, de prolongement spirituel d'une émotion (si vivement qu'elle ait pu pénétrer un moment la sensibilité) sans des valeurs, des idéaux même, qui soutiennent l'esprit dans son choix parmi tous les autres choix réalisables, que ce soutien soit ou non illusoire ? C'est-à-dire non pas seulement sans mobiles,

mais sans motifs; et même : non pas seulement sans tendances admises pour aussi légitimes ou pour plus légitimes que les autres, mais pour nécessaires par excellence, sinon pour par-dessus tout admirables.

Mais, ici encore, n'est-ce pas vous-même qui m'aviez sans cesse sollicité à admettre que l'existence en moi de ces mobiles, et même de ces motifs, et même de ces idéaux, n'est que très superficiellement affectée par la méditation du problème éthique, « qui n'est qu'une méditation vide » ? N'est-ce pas vous-même qui souteniez que si, dans de rares minutes, bien à part du courant de la vie, je puis croire m'écarter d'eux, cela ne les empêche pas de se manifester à tous coups dans mes préférences, dans mes gestes et dans la préparation de mes gestes ? Et malgré toutes les réserves que j'ai déjà faites sur ce point, et qui restent radicales, je m'avoue bien obligé de dire que, si dans ma plus assurée conscience, j'aperçois le néant de moi-même, et ne puis arriver à aucun des idéaux, à aucune des valeurs, et plus généralement à aucune des tendances, qui vous paraissent miens, ni surtout reconnaître une priorité de droit à telles tendances sur les autres, il reste vrai aussi que par delà cette conscience, ou dans le contenu spirituel qu'en s'approfondissant elle parvient à suspendre, *il y a* des tendances, *il y a une* priorité de fait, une supériorité d'intensité de telles d'entre elles sur les autres, et une priorité de droit que certaines tentent de se donner. Priorité sentie et priorité représentée, dont vous faites, peut-être avec quelque apparence, une des conditions de ce que j'ai projeté avec vous.

Je sais aussi que vous ne cesseriez de me faire une objection de l'absence de ces idéaux que pour m'en faire une de leur présence, en dénonçant la contradiction qui existerait entre elle et une tentative de les remplacer par la passion même.

Je réponds toujours que ce n'est pas parce que mon intention se mutile en se déployant que je doive y

renoncer, si je puis la garder intacte au moins par une nuance de mon esprit. Il peut être bien vrai que je ne m'attacherai à telle ou telle réalité, et à telle et telle manière de vivre, que parce que j'aime malgré tout une inquiète et discrète bonté, ou que je suis sensible au charme d'un beau corps, ou à celui des recherches de l'esprit, ou que je me plais surtout aux exercices violents, et admire bravoure, ou adresse, ou succès, ou bien que — par l'effet de telles et telles influences — langueurs et abandons ou telles et telles combinaisons de sentiments et de gestes différentes ou contraires, ont sur moi du prestige malgré tout. Il peut être bien vrai que des sentiments et des idées où je ne mets plus ma parfaite foi seront en partie la source d'une foi nouvelle — si je puis appeler de ce nom l'attachement à un système auquel manquera encore, pour beaucoup, mon adhésion profonde. Mais l'essentiel est que cette foi dépasse dans mon intention ce qui la constitue, et que ces sentiments, si vifs soient-ils encore par eux-mêmes, ne sont pour elle qu'un matériel qu'elle utilise pour les remplacer, au moins dans leur suprématie mentale.

Plus ma passion s'établira, plus elle deviendra pour mon esprit indépendante des conditions mêmes de sa naissance. La même inertie du sentiment, qui le fait survivre à la foi qui l'accompagnait, ou plutôt — car l'un et l'autre diffèrent bien peu — qui la fait reparaître encore lorsqu'on éprouve gêne, ou même impossibilité, à la penser pour ce pour quoi elle se donne, va permettre à ma passion de dominer à son tour sur les idéaux d'où d'abord elle pouvait tirer secrètement une part de sa force, et de réaliser cet équivalent figuré de l'éthique, que, plus ou moins directement, vous m'avez fait chercher. Alors que peut-être, au début de son développement, ma passion s'aidera à rendre son objet divin en croyant, au moins obscurément, le découvrir conforme à quelque vain idéal, par l'effet de quelque vain prestige, elle fera ensuite de cet objet la source

de tout idéal pour l'avoir rendu divin. Au lieu de le classer parmi des objets que je sois à considérer comme supérieurs aux autres, je le déclasserai au contraire, je le mettrai à part de toutes choses; loin de le juger à l'aide du reste, je ne jugerai plus le reste que du point de vue de cet absolu nouveau. Le culte suivra l'apothéose.

LE SAGE

Oui : s'il est bien vrai que vous *puissiez* vous passionner; et encore la passion concentre-t-elle toutes les valeurs dans son objet, et y découvre-t-elle tous les idéaux, plutôt qu'elle ne les supprime ou ne se place au-dessus d'eux.

Mais dépend-il de vous de les découvrir réalisés quelque part en effet, c'est-à-dire de croire les découvrir ? Dépend-il de vous, encore une fois, de vous passionner ? La simple émotion, même très forte, peut correspondre à des tendances secondaires et subordonnées; sa cause extérieure — lorsque d'ailleurs il est possible d'en assigner une et une seule — peut n'avoir rapport que partiellement avec vos idéaux les plus marqués : est-ce que cela suffira à vous fournir une passion, quand même vous seriez capable de cultiver cette émotion avec persévérance, et de combiner toutes sortes de symboles et de gestes autour de cette cause ?

« Il n'y a qu'à s'engager sur la voie de la passion », dites-vous, « il n'y a qu'à s'emparer de l'émotion d'une heure » ? C'est dire qu'il s'agira pour vous de feindre, et que vous comptez sur une feinte de passion pour arriver à la passion même. Procédé bien incertain. L'on ne feint pas sans savoir que l'on feint, surtout lorsque, comme vous, en agissant, l'on réfléchit l'action plus intensément que l'on n'agit même. Bien plus, vous n'avez besoin de la passion que parce qu'elle vous serait cette énergie systématisée sans laquelle on peut imaginer une feinte, non pas l'exercer et la maintenir.

Mais je veux admettre que vous parveniez à vous donner ainsi tant de mouvement qu'il finisse par vous porter; que vous parveniez vraiment à vous recréer selon le sens nouveau que vous aurez indiqué à votre conduite. Je reconnais au reste que dans la vie des sentiments, les demi-feintes sont assez peu séparables des réalités dont elles présentent les formes, et inversement. D'une part, ils s'expriment en partie suivant un code que, plus ou moins consciemment, l'on apprend, et par des signes qui à leur tour les évoquent et les apportent; on peut les enseigner eux-mêmes, signaler avec succès des cas où il faille les avoir et les manifester de préférence. D'autre part, les transitions sont souvent insensibles, et peut-être les différences, entre croire que l'on doit aimer, s'imaginer aimer, et aimer réellement; de même, entre répulsion par devoir ou convenance et répulsion réelle. La passion la plus spontanée et la plus tumultueuse charrie d'ailleurs un chaos de manifestations, où les feintises qui la servent ne se délimitent pas facilement d'avec le véritable, pour le passionné même. Je ne veux pas enfin méconnaître en vous une faculté dont vous avez témoigné suffisamment et qui pourra vous aider à rester attaché à un objet unique en vous soutenant d'arguments divers, à poursuivre parce que vous aurez commencé : cette obstination, si j'ose dire, qui, en dépit vraiment de tout, vous a permis de vous en tenir à peu près à une seule ligne d'idées et de préoccupations, depuis ce matin jusqu'à maintenant.

Supposons donc que, soit hasard, soit effort, vous vous trouviez entraîné par un courant de passion vers un objet qui vous ait une fois ému, et qui corresponde, sans que vous y ayez réfléchi, à un idéal dont votre imagination restât profondément imprégnée. Un jour — c'est loin d'être improbable — ce que vous vous serez attaché à haïr ou à aimer cessera de vous paraître digne de votre amour, ou de justifier votre haine; l'objet de votre choix cessera de satisfaire à quelque fort désir, à quelque

prestigieux idéal. Toutes les interprétations, toutes les argumentations que vous voudrez, empêcheront-elles la disparition rapide d'un des ressorts indispensables de votre passion, et de la possibilité même de persévérer dans cette seule fin ? — Sans doute, « au plus profond » de vous-même, il vous apparaît que ces mots, « dignité », « justification », « idéal », « désir » même, n'ont aucune signification, ou aucune signification « valable pour vous ». Mais puisqu'il vous paraît aussi que ce n'est pas le plus pur de vous-même qui s'engage par votre projet, je pense que vous voudrez bien vous abstenir de cette réponse trop radicale à mon humble objection.

Vos idéaux et vos tendances ne peuvent pas seulement servir d'occasion à votre entreprise, ils doivent la soutenir. Afin de fournir d'ailleurs cette occasion (dont vous prétendez ne faire qu'un prétexte), ils doivent être eux-mêmes solidement établis en vous. Pour purs de tout autre intérêt que celui de leur essence propre, que puissent sembler souvent un amour, une haine, on ne s'y donne jamais délibérément et par tout l'esprit comme par tout le cœur sans aimer, sans haïr « parce que... » et sans encore aimer, sans encore haïr pour soi. On manifeste sa dévotion à un idéal, ou au moins l'on évoque une loi, une légitimité; on recherche, en même temps, une certaine jouissance. Et l'on ne peut apercevoir tout à coup cette dévotion et cette jouissance irrémédiablement compromises par l'objet auquel on s'est attaché, sans que la passion de s'y attacher soit compromise irrémédiablement aussi.

Or le désir, surtout le désir relatif à un objet singulier, meurt aussi sûrement quand il ne peut de son fait être assez rempli, et quand il l'est complètement. La passion, c'est de chercher à obtenir toujours davantage, à ne jouir de ce que l'on a conquis que comme préparant une conquête plus vaste à laquelle déjà l'on aspire impatientement. On ne peut se croire arrivé à la plénitude, sans que diminue l'effort de la préoccupation

constante à laquelle vous voulez assujettir l'esprit pour l'unifier; et sans que des circonstances et des désirs que l'on jugeait ou affirmait négligeables, reprennent maintenant leur importance.

En particulier, du point de vue de l'idéal dont la passion se soutient, il est de la vie que, lorsque après n'avoir rien ménagé pour écarter tous les obstacles, celui que pendant une période on a pu croire un passionné, se rapproche enfin de ce qu'il visait et à quoi il croyait tendre, il voit soudain, ou peu à peu, par une perspective nouvelle, se manifester à lui la disproportion, non plus de ses efforts à la visée particulière, mais de cette visée au modèle idéal avec lequel, vague ou distinct, il l'a confondue. Ce modèle est très loin des atteintes, ou ne s'atteint jamais sans être ensuite modifié, remplacé, reporté plus loin. Par rapport à lui, « presque tout » est très loin d'être tout. Mais ce n'est pas, comme vous pensez, que de toute intention une fois possible on puisse se faire un programme inépuisable; mais qu'elle est au contraire condamnée à ne pas rester bien longtemps une intention suprême et exclusive, ni une intention aucunement.

Jusque dans les rencontres les plus exceptionnelles, vous ne pouvez faire que l'être réponde tout à fait au rêve; encore moins dans une rencontre que vous voulez attendre du plus prochain hasard, plutôt que déterminer d'après un modèle que vous vous soyez consciemment fixé. Cette dernière recherche, qui se prêterait davantage à la passion, ne vous sauverait pas d'un changement de perspective touchant ce modèle même, tel que vous vous le seriez constitué. Dans toute fin, dans toute vision particulière, que l'on poursuit et que l'on discerne, on poursuit quelque vision, quelque fin, que l'on ne discerne alors pas de manière réfléchie, et qui ne devient manifeste que lorsque se dressent les obstacles que toute réalité fait naître devant tout rêve.

Vous dites que c'est à partir de l'objet primitif de

votre choix, dans ce qu'il aura de singulier, que se définira la perfection de tout ce que vous devrez rechercher, même si elle se révèle comme le contraire de la perfection pour vos tendances, vos goûts, vos idéaux, pour ceux-mêmes par lesquels vous aurez été porté vers cet objet d'abord ? C'est me parler de programme quand je vous parle de possibilité de réalisation. En fait vous serez déçu, et, en fait, déception et passion sont incompatibles. La passion ne peut pas subsister un quart d'heure, quand on a enfin la certitude qu'on s'est trompé ; malgré tout le retard que la passion même a pu donner à cette certitude.

Tâchez-vous de ne pas voir ce qui pourrait s'opposer à vos plans ? Je crois bien que vos yeux s'obstineront à voir. On peut préparer froidement à l'avance une imitation de l'entraînement passionnel ? On ne peut, en tout cas, préparer en soi le déséquilibre constitutif, et peut-être congénital, par lequel ce qui, en d'autres objets, eût paru au grand passionné défaut manifeste, devient, dans l'objet élu, une recommandation nouvelle, ou échappe tout à fait à son regard. Vous m'avez, au surplus, assez laissé entendre que, vous sauriez-vous déjà pris par une passion avant votre choix, vous seriez plutôt incliné à ne pas la choisir, du moins par l'esprit de ce choix.

De même, il est bizarre que vous puissiez m'annoncer, hors de toute passion et du mirage particulier que la passion comporte — ou de ce que le non passionné appelle ici « mirage » — que vous déclasserez votre objet de parmi toutes choses et surtout que vous en ferez votre absolu, c'est-à-dire l'absolu. D'une part, rien de ce qui nous apparaît n'est jamais détaché de tout rapport avec le reste : et sinon comment projetteriez-vous un système et des symboles *autour* d'une quelconque réalité ? D'autre part, il n'est rien de si « singulier », de si unique, que l'observation n'y retrouve (je ne dis pas en tout point) ce qui est toujours et partout, et qu'on ne puisse le ranger, au fur et à mesure que des attributs nouveaux en sont aperçus, dans diverses classes d'êtres, définies par

leur présence. Votre choix est pris, et même d'avance ne peut vous apparaître que comme pris, dans des séries d'événements et de structures, dont il sera, pour ainsi dire, une coïncidence incompréhensible sans elles. Sur-tout, vous-même ne faites-vous pas effort pour qu'il soit « quelconque » à vos propres yeux ? Non seulement vous savez qu'il aura une histoire, et que, par cet aspect encore, il n'est pas l'absolu, ne peut l'être ni le faire; mais, et c'est pour votre plan la pire aventure, vous savez précisément que cet absolu vous le créerez tel de vos mains ! Est-ce donc là que vous aura mené votre grand souci de logique ?

Quand même, enfin, vous parviendriez à installer en vous une passion exclusive, définitivement et comme naturellement; à faire de son objet votre valeur et votre unique valeur; à y trouver même, en toute sincérité, la seule réalité solide et substantielle parmi toutes les apparences, vous n'auriez réalisé votre projet initial par un côté que pour en abandonner complètement l'essentiel. Car il s'agissait pour vous, en vous reconnaissant contraint de déployer des prétentions d'éthique, de ne pas du moins confondre avec elles « l'intention profonde par laquelle seule vous eussiez pu vous constituer purement » et qu'il était pour vous rationnel et nécessaire de laisser indéterminée. Et vous ne vous décidiez enfin à vous marquer une ligne de conduite que comme un semblant, comme quelque chose qu'une nuance (« d'ailleurs non privilégiée ») séparât toujours de vous-même.

LE PHILOSOPHE

Il reste vrai, je n'entends pas le nier, que je ne puis vouloir l'illusion, et surtout au principe de mon vouloir même. Je me donne pour but le parfait dressage, la parfaite facilité de comportement suivant un système une fois imaginé ? Mais c'est en tant qu'elle représente la victoire complète de mon projet sur les résistances qu'il rencontrera, et non pas certes en tant que ce dres-

sage le futile lui (comme il apparaît bien). Je n'ai seulement pas à me soucier de cette dernière circonstance, car je n'ai pas non plus à la prévoir, victoire complète et dressage n'étant visés eux-mêmes que parce qu'il faut viser en comptant avec ce que les obstacles inévitables rabattront de la visée.

Bien plus, si, par un effort trop victorieux, je pouvais réussir à faire une passion naïve de ce qui devait n'être qu'un long artifice, et à supplanter la pure raison (qu'il m'est du reste, vous le savez, impossible de concevoir supplantée, sinon dans le cours étrange et illusoire de notre présent langage), je croirais, en tout cas, dans cette passion particulière, dans cette foi, me déterminer par la pure raison, et agir d'une façon parfaitement fondée. D'autre part, trahirais-je alors la raison véritablement, je n'ai pas maintenant à m'en inquiéter, car je n'ai à m'inquiéter de rien. Ainsi, qu'une fois la règle arbitraire admise, elle cesse par extraordinaire, à force de devenir réellement règle, de me paraître arbitraire, et qu'elle soit pour moi alors quelque chose d'absolu, c'est-à-dire en particulier « quelque chose qui n'ait jamais cessé d'être absolu » (en dépit de l'évidence présente du contraire), je n'aurai pas précisément voulu cela, ni consenti à cela, pas plus que d'avance je n'ai de quoi m'y refuser spécialement.

C'est donc surtout à vos objections inverses que je vais m'attacher à répondre. Mais je vous montrerai ou vous rappellerai, par la même occasion, que la « facilité d'effort » que je devrai tâcher de m'incorporer sera non pour écarter de moi toute possibilité de lutte, mais pour me tenir toujours prêt à la lutte définitivement engagée par moi. Vous le comprendrez néanmoins, il ne s'agira pas de m'efforcer absurdement à voir autre chose que ce que je verrai, mais à me placer à certain point de vue plutôt qu'à tel autre.

Je n'ai nullement prétendu qu'à la vérité mon choix allât m'apparaître « comme indépendant de toutes choses sous tous les rapports, et comme n'étant en relation avec

rien, sauf en ce sens que tout au contraire dépendît de lui ». Mais je puis toujours considérer que cet objet de ma persévérance, ou de ma passion, et surtout la réalité singulière à laquelle elle pourra se rapporter, sera, dans la mesure même où je me le représenterai distinctement, un ensemble d'aspects, un certain tout, pour moi caractérisé et défini. Or, sans doute ce tout n'est qu'une partie et qu'un moment de l'univers, ou de ce domaine total des apparences auquel vous croyez pouvoir et devoir sans cesse me rappeler. Mais pour que précisément cet ensemble partiel se réalise et m'apparaisse tel qu'il m'apparaîtra, et pour qu'il occupe tout juste la position qu'il occupera, il aura fallu une coïncidence particulière de situations et de dispositions très nombreuses, le concours de toutes les lois que nous pensons connaître, comme de toutes celles que nous pensons ignorer (et par la liaison complexe de toutes lesquelles nous formons le concept d'un domaine total); il aura fallu enfin tout ce qui compose cette diversité entière, dans l'immensité qu'embrasent pour nous et son présent et son passé et son avenir. Je pourrai ainsi juger que tout ce que je viendrai à me représenter ou à percevoir est de quelque façon orienté vers l'existence de ce que j'aurai choisi, en est ou en porte la marque.

LE SAGE

Ce raisonnement vaut pour toute réalité; chaque chose peut être considérée de la sorte comme le centre du monde, donc à la vérité aucune ne le peut.

LE PHILOSOPHE

Mais n'est-ce pas vous qui vous faites le champion d'une impossibilité, à laquelle je doive me soumettre, de se comporter d'une même indifférente manière à l'égard de tous les objets simultanément et successivement perçus ou imaginés, de ne pas choisir parmi eux et de ne pas préférer, délibérément ou non, les uns ou les autres, aussi bien que de choisir vraiment sans préférence aucune ? Or qu'est-ce

jamais que choisir, sinon augmenter la part de ce que l'on choisit comparativement à celle de ce que l'on ne choisit pas, dans l'ensemble de la préoccupation par le fait de laquelle les idées se centrent plutôt sur telles d'entre elles que sur telles autres, pour une période ? (Et est-ce jamais autrement que grâce à cette préférence ou à ce choix, qu'on assigne des liens définis de causalité ou de ressemblance entre des objets de pensée, puisque de tels liens peuvent toujours être trouvés de quelque point de vue entre deux objets quelconques, et qu'il a fallu choisir un point de vue ?)

Assurément, il s'en faut de beaucoup que je puisse éloigner de ma préoccupation tout ce qui ne sera pas l'objet que j'aurai déterminé, et tout ce qui ne sera pas susceptible d'être mis sous sa dépendance la plus directe, ou seulement en rapport très défini avec lui. Mais en tout cas, ce qui s'opposera ici, ce seront deux manières de diriger l'attention, deux vouloir, non pas deux visions ou deux positions doctrinales. Sauf dans la mesure (que j'oublie à cette heure bien absurdement avec vous) où il n'est pas de vouloir pleinement conscient, pleinement vouloir, qui n'enferme quelque thèse jugée évidente, en même temps qu'un désir; tout comme il n'est pas de thèse qui ne soit volonté de poser, et de poser précisément ce qu'on pose. S'il s'agit de vérité, c'est du moins d'une vérité qui aura d'abord besoin de mon concours pour être sans mon concours.

C'est donc encore à une objection fondée sur la force des résistances « dues à la diversité des désirs et des intérêts qu'il y a en moi », que vous en reviendrez. Vous dirai-je que lors même que je manquerais à mon solennel engagement, j'aurais du moins, tout en me trouvant sans force contre ma trahison, le plus grand regret de le trahir ? Vous répondez qu'à ce moment mes divers intérêts pourraient ne pas même me laisser mémoire de cette visée soi-disant centrale. Dirai-je que, dans ce cas, je ne serais pas véritablement « conscient de moi-même » ? Vous répondez que sans doute l'emploi de cette expression fait suite à

ma prétention de rattacher très fortement à ma vie et à mon individualité la visée dont il s'agira, et de les en former même, mais n'empêche nullement que je n'échoue à cette réformation de mon être. Vous ajoutez que mon entreprise n'a guère plus de chances de succès dans le seul domaine de mes intentions le plus conscientes (auquel d'ailleurs je ne prétends pas manquer de le restreindre) : car l'objet à quoi je tenterai de soumettre mon destin, finira par contrarier et les désirs et les idéaux par l'effet desquels mon choix se sera fixé. Ou pour le moins, je pourrai, au fur et à mesure que s'étendra ma connaissance, penser voir se dissoudre l'originalité de cet objet, et son unité; retrouver en lui d'autres objets, et le classer parmi d'autres, plutôt que le retrouver lui-même dans tous : la lutte est bien inégale, dites-vous, d'un objet contre tant, d'un intérêt contre tant d'intérêts; et il ne suffit pas d'un décret pour les anéantir ou les subordonner.

Mais d'abord, je maintiens n'avoir pas à m'occuper de ce qui se passera en moi lorsque je ne serai pas pleinement conscient de moi. Et j'affirme ne pas faire ici un usage arbitraire des mots « conscience de soi », car l'idée en est nécessairement incluse dans tout énoncé d'une situation dont c'est vous qui maintenant insistez pour me faire admettre la réalité contraignante : la situation où l'on a le sentiment, dans ses gestes, de choisir entre divers gestes possibles que l'on se représente plus ou moins nettement, et de le faire en se donnant raison de le faire. Et comme je ne pourrai trouver le moindrement de raison que dans l'attitude contingente, systématique et définitive dont je vous entretiens, il suit que je n'accéderai à la pleine conscience de mes gestes, qu'il n'y aura de « moi » présent à mes gestes, au moins dans sa plus forte apparence, sans que je me rappelle précisément le choix que j'aurai fait ou que j'aurai à faire, et sans que je m'efforce de me comporter dans le sens de ce choix premier.

De même, quant aux déceptions auxquelles tout élan

passionnel se trouve selon vous exposé et finalement succombe, « souvent par l'assouvissement même ». Je ne pourrai nettement les connaître, ni donc véritablement les subir. Car je ne pourrai prendre conscience d'une déception sans la faire disparaître en me souvenant qu'il n'y a, qu'il ne doit y avoir pour moi, qu'une seule visée, celle que je me serai une fois définie; que donc mon bonheur et mes idéaux n'ont pas d'importance, ne doivent pas, en tout cas, en avoir; que, par exemple, n'ayant paré expressément mon objet d'aucun attribut pour l'élire, et ayant, au contraire, tâché de le recevoir, autant que possible, du plus pur hasard, je ne peux pas m'être trompé sur des attributs qui me l'aient fait choisir, et renoncer à mon entreprise sous ce faux prétexte d'erreur dans sa détermination.

Des résistances subsistent, et vous avez beau jeu de me dire que toutes ces considérations n'empêcheront pas complètement mes déceptions, s'il s'en produit, d'être réelles, et de se marquer dans mes gestes et mes attitudes, au moins spontanées, comme toutes les déceptions se marquent. Certes, mes réponses à vos objections n'aboutissent et ne peuvent aboutir qu'à établir un devoir, qu'à projeter un effort et une lutte pour surmonter ce qui se dressera en travers de mon chemin unique; et ce devoir, cet effort ne peut être à son tour accompli sans une difficulté dont vous ne manquez pas de me faire une objection nouvelle; ou plutôt : d'où vous ne manquez pas de faire renaître l'objection ancienne, — et assurément, s'il n'y avait pas *difficulté*, il ne faudrait pas d'effort pour la franchir ! Mais vous devriez bien comprendre que mon dernier mot ne sera pas pour en confondre l'existence avec une nécessité de capituler devant elle, non plus que devant toutes celles que mon dessein pourra comporter de vaincre. Surtout quand je ne l'aurai pas encore affrontée, et surtout quand vous-même m'avez appelé au risque, « parce qu'il y a toujours risque ».

De même que la passion qu'il s'agit pour moi de faire tout pour installer, et de vivre à l'extrême, aura comporté, dès les premières tentatives, de ne céder à aucun obstacle extérieur que par calcul ou patience ou violence j'aie pu espérer détruire ou tourner, ni même à la disparition irrémédiable de ce à quoi elle se rapportera — de faire par exemple des obsèques d'un jour les obsèques de toujours, comme de rejaillir sur le temps qui l'aura précédée —; de même, il y aura une lutte intérieure à sa formation même, c'est-à-dire une lutte entre les tendances risquant de me distraire de l'objet choisi et la visée par laquelle je tâcherai de tout y rapporter, une lutte aussi entre celles qui, se spécifiant à l'égard de lui, pourraient m'incliner soit à m'en écarter, soit à m'en rapprocher, malgré mon intention fondamentale de m'en tenir aux secondes. La lutte ne sera au reste « extérieure » qu'en ce que, particulière à la nature de ma passion, elle acquiert sa définition précise et son urgence plus indirectement encore que la décision même de me passionner; mais cette lutte n'aura lieu et n'aura de sens pour moi, qu'en ce qu'elle portera le reflet de l'éthique; elle sera réellement intérieure, aura l'autre lutte pour moyen.

Oui, ce que je puis appeler ma passion, et toute passion sans doute, s'il est vrai que la passion ne soit pas un état uniforme des sentiments et des idées, mais une suite d'états divers où tour à tour l'on se sente fort ou faible, assuré ou non dans son entreprise — oui, ce sera une lutte, une lutte pour se maintenir même comme passion, une lutte en moi entre deux vies :

L'une, par où seront miens les soucis qui sont ceux de tous, les gestes, les intérêts, les points de vue de tous, et par où, si elle était seule, l'objet de mon choix pourrait me paraître banal ou déraisonnable, ou scandaleux, ou chimérique, ou inconsistant, avec la portée ordinaire de ces mots, feraient naître mon ennui, ma fatigue, mon dégoût peut-être;

L'autre, par où c'est dans cette opposition scandaleuse

qu'il y aura pour moi le moins de scandale, et par où, au contraire, je dirigerai mon plein effort vers l'objet élu comme vers ma seule raison d'être; par où, malgré tous les assauts inverses, je tâcherai d'anéantir tout ce qui, de mes désirs et de mes valeurs, risquerait de me détourner de lui; par où, en tout cas, je n'assisterai malgré mes efforts à la réapparition de ce qui renaîtra sans cesse en moi pour s'opposer à moi — au moi que j'aurai déterminé — qu'en y reconnaissant et en m'y assignant la matière, et donc, en un sens, le moyen, d'une lutte et d'une victoire nouvelles. Victoire qui a lieu déjà, pour beaucoup, dès qu'elle est voulue, et par cela même qu'elle est voulue; mais qui subsiste par la lutte encore, par la force de l'évocation de l'objet qui seul la définit justement comme victoire, puisqu'il doit tenir lieu de toutes valeurs.

Mais, bien plus, je dis que, pour ce projet même que vous avez autant insisté pour me faire concevoir, que maintenant pour me faire abandonner, il était indispensable que j'eusse à soutenir une telle lutte, loin qu'il y eût en elle le sujet d'une objection suffisante contre lui. Car sans cela — vous-même le rappeliez tout à l'heure — vouloir installer une attitude systématisée serait pour moi aller par trop nettement sur la route fantastique jusqu'où vous m'avez entraîné je ne sais comment. Grâce à la lutte, il y aura toujours une ombre de négation au décret qui devra me dominer; et dans la manière même dont je repousserai cette négation, se profilera le problème éthique, se nuanceront de quelque doute et ce décret et cette négation...

Enfin, si cette entreprise devait laisser libre une grande part de mon activité, au lieu de lui offrir de quoi s'employer toute, je me trouverais dans la même situation que celle dont vous avez essayé de me faire sortir par l'entreprise: car vous-même me persuadez qu'il m'est inéluctable de déterminer mon activité de quelque manière, dans l'exacte mesure où elle me paraît disponible et dépendante de moi.

LE SAGE

Vous devez au moins accorder, cher Monsieur, que cette lutte peut aboutir à un échec, c'est-à-dire au sentiment d'une impossibilité complète de la continuer. (Car, si le succès était d'avance assuré à l'entreprise dont vous formez le projet, pourquoi la qualifieriez-vous de lutte ?) Que pourrez-vous faire alors ? Choisir une autre visée, plus tard sans doute une autre encore, pour en composer à nouveau un système de vie ? Ce tâtonnement s'accorderait mal avec l'idée d'une détermination prise « une fois et pour toujours ».

Mais vous dites que vous n'avez pas à envisager maintenant cette éventualité ; soit, admettons cela. Il suffit qu'en reconnaissant vous-même, en venant à déclarer hautement, que l'attitude projetée sera lutte intense ou ne sera pas, vous m'ayez donné de quoi vous montrer une fois encore (la dernière, je pense) contraint à renoncer au bizarre projet dont vous me prétendez responsable, alors que je le combats, comme je combats tout excès.

Donc, dites-vous, ce sera une lutte extérieure et intérieure, une lutte de tous les instants contre vous-même et contre les choses. Vous vous dresserez contre l'humanité entière qui en vous-même vous assaillera de ses moqueries et de ses doutes (car dans tout ce que nous décidons, et dans cela même qui ne sera jamais connu que de nous seuls, les opinions d'autrui nous préoccupent à quelque degré, même quand nous allons contre elles). Vous combattrez, pensez-vous, vos répugnances les plus vives, et vos penchants les plus forts et les plus constants. Or si même une telle tension d'effort contre tous les intérêts ordinaires peut quelquefois et quelque temps exister chez un homme, même sans aucune réussite ni aucun espoir, ce n'est jamais lorsque la visée qu'il projette ainsi de suivre par-dessus tout, ne correspond pas à une foi sincère et entière, ne tient pas aux

plus profondes racines de la sensibilité. Il est absurde que la valeur de l'idée pour laquelle vous voudrez vivre et mourir, pour laquelle vous vivrez et mourrez réellement, puisse n'être pas réelle et suprêmement réelle pour vous. Un héroïsme qui eût pour seule fin l'héroïsme, devrait être lui-même dans ce cas pour être possible. Mais aussi bien l'héroïsme ne vous intéresse-t-il que dans la mesure où c'est un moyen de toute détermination qui se veut absolue ou quasi-absolue. Et en effet, il n'est pas jusqu'à la lâcheté extrême qui ne demande parfois de la bravoure pour se manifester en un acte décisif. Par exemple, le lâche se lancera dans un danger pour en éviter un autre, plus grand, mais plus incertain; affrontera le mépris des hommes, auquel il peut être sensible; ou bien, au contraire, cédera à la seule crainte de ce mépris et de ses effets pour s'exposer au péril.

Vous me reprochiez, il y a quelque temps déjà, de laisser dans le vague les procédés par lesquels le sage s'acquiert plus ou moins le bonheur; me demandiez des *détails* que seul peut suggérer le *détail* des situations réelles et concrètes. Mais vous montrez-vous maintenant plus explicite vous-même, lorsque vous déclarez « n'accepter de suivre une visée systématiquement et *sans réserve* que pour vous faire une quelconque règle par son intermédiaire en gardant cette *réserve* présente à votre esprit » ? La contradiction où vous vous débattez n'est enfin jamais plus nette que quand vous me dites, tour à tour, ne pouvoir prendre pleinement conscience de vous-même sans retrouver « l'objet de votre unique choix », et ne pouvoir, dans la pleine et profonde conscience de vous-même, « vous assigner aucun objet, même celui d'en trouver, ni aucun « vous-même » » !

LE PHILOSOPHE

Je croyais vous avoir assez marqué que je n'ai nullement prétendu, en cédant à votre conseil de projeter une entreprise nouvelle, échapper à l'absurdité que j'ai aper-

que en toute décision — quoique dans le moment même où l'on en prend une, on n'aperçoive pas cette absurdité, et que donc alors elle n'existe pas. Sans doute avez-vous eu quelque prise sur moi, précisément pour avoir su me montrer qu'à refuser de suivre vos conseils, ou à suspendre ma réponse, je m'engageais dans un vouloir absurde que, de mon propre aveu, je ne pouvais entretenir davantage, une fois l'ayant vu absurde. Mais je ne vous ai pas caché qu'à les suivre, même en m'y sentant peut-être obscurément contraint, l'absurdité ne restait pas moindre, et qu'il ne m'était pas possible, dans ma pleine conscience, de perdre cela de vue.

Pourquoi alors ces projets que je vous ai développés ? Du plus profond de moi-même, je ne puis que vous dire qu'ils sont inexistants, que je n'ai pas de quoi « légitimement » — ne sachant rien de légitime — en admettre la réalité, pas plus que de tout ce qui n'est pas le principe pur qu'aussi bien seul l'on pense, quand on pense une réalité. Je ne peux donc véritablement reconnaître que je me sois engagé dans un projet absurde, ou plutôt : dans un projet, c'est-à-dire dans l'absurde; ni même concevoir la possibilité d'un projet, puisque je ne puis reconnaître celle de l'absurde, si, par définition, est absurde l'existence ou l'affirmation de ce qui n'existe évidemment pas.

Et quand je dis que je ne peux pas, et semble attester pourtant que je le fasse, au moins ne comprenez ce geste et cet aveu, ainsi au fond inexistants, que comme quelque chose qui soit très loin de moi et de mes inérêts profonds, infiniment loin. Envisagez-vous les mots « moi », intérêts profonds » à leur tour, considérez-les encore comme infiniment loin de moi-même et ainsi de suite indéfiniment...

Aussi, lorsque, à l'intérieur du « projet » même, et par delà cette absurdité d'ensemble, vous me montrez impossible la méthode par laquelle je tâche d'y mettre pourtant la plus grande apparence de raison qu'il se puisse,

vous devez comprendre que tout cela m'est tout à fait indifférent, au pur de ma conscience. Plus exactement, vous n'avez guère fait que me rappeler l'impossibilité générale de l'éthique, si tant est qu'il ne soit pas absurde — comme au contraire je pense — que j'aie pu jamais l'oublier, ou ne pas la retrouver, en essayant de déterminer mes actes; et d'après cette impossibilité, je ne puis me donner à l'égard de ce que vous me dites, ni d'ailleurs à l'égard de rien, aucune attitude, intéressée ou même indifférente, comme proprement mienne. Dans la mesure inconcevable où je le ferais néanmoins, où je croirais le faire néanmoins, et quoiqu'il soit absurde encore, par certain côté, qu'il y ait des degrés dans l'absurde, dans ce qui n'est pas et ne peut pas être, c'est le projet que j'ai ébauché qui resterait le moins absurde, le moins impossible pour moi, le moins éloigné de la pure raison que l'on croit toujours invoquer.

VIII

DÉCOUVERTE ET RÉVÉLATION

LE SAGE

Vraiment, Monsieur, vous me décevez. J'espérais vous entendre quitter enfin ce langage par lequel vous pensez échapper à des contradictions, et qui les installe pourtant en effet. Et voilà qu'après avoir paru sur le point de vous en défaire, vous vous y enfermez de nouveau et comme définitivement ! Mais plus expressément vous vous y renfermez, plus j'ai d'arguments pour vous en faire sortir. Car précisément du fait que vous revenez toujours à ce langage, et ne m'accordez aucun argument sans me marquer avec soin que vous en rejetez au fond l'essentiel, vous manifestez une véritable attitude, caractéristique et *vôtre*, devant certain problème et certaines possibilités de choix.

Or vous venez de reconnaître avec moi, et grâce à moi, que l'on ne peut adorer une idole que l'on sache être telle, entretenir un culte autour du néant. Il faut donc bien que votre attitude « indéfinie » se soit centrée autour de quelque chose qui soit pour vous plus qu'une idole. Et si vous me répondez que tout ce qui est défini et caractérisé dans votre comportement, et cet aspect indéfini même, trahit plutôt que n'exprime votre être véritable, il faut que quelque devoir ait donné un sens au mot « trahison ».

Mais si je parviens à vous montrer que cela même que vous adorez ainsi, vous indique, aperçu dans sa propre lumière, que vous devez l'adorer autrement, alors, pour habile que soit votre langage, il faudra bien que vous

renonciez à prétendre à une chimérique indifférence, et que vous avouiez de façon définitive non plus seulement que l'éthique, telle que vous l'exigiez, est impossible, mais qu'il n'en est nul besoin.

Qu'est-ce que c'est donc que vous adorez ? Si je vous demandais cela à vous-même, vous me répondriez d'abord, sans nul doute, que vous suspendez toute adoration, toute non-adoration. Vous ajouteriez, sur une remarque de ma part, que vous suspendez même toute suspension..., etc. Sur une nouvelle et pressante remarque, sur un rappel aux réalités inéluctablement définies qui sont les conditions de votre vie, de votre conduite et de vos discours, vous consentiriez peut-être à dire enfin : « Ce qui est le moins loin d'avoir quelque apparence d'être adoré par moi, c'est la pure raison entendue comme étant le principe de l'identité. » Passant à l'autre extrême, vous iriez peut-être ensuite jusqu'à dire qu'il n'y a d'ailleurs rien d'autre dont vous ayez de quoi ne pas nier ou ne pas suspendre l'existence, en tant que vous penseriez vraiment, ou même que vous puissiez sérieusement concevoir.

Et certes, de cette réponse, qui supprime tout, je ne pourrais d'abord rien tirer pour l'action, pas plus que vous n'avez pu vous-même. Mais si justement vous en avez tiré au moins une thèse, celle que toute éthique — et vous en concluez : toute conduite — est impossible, je constate que ce n'est pas le principe d'identité que vous adorez véritablement.

Vous ne pouvez le nier : tout ce que vous m'avez dit jusqu'à présent, tout ce qui vous constitue certaine position dans nos discours, sinon certaine attitude dans la vie, dépasse de beaucoup le sens et la portée immédiate de la proposition « A est A ». Non seulement on peut être d'accord avec vous sur cette instructive vérité sans être d'accord avec vous en définitive et généralement, mais encore il y a très loin entre penser que A est A, et avoir la moindre idée du problème de l'action et de toute votre disposition d'esprit à son égard, si l'on ne vous a pas

entendu. Bien plus, une récurrence indéfinie telle que celle que vous formez, où un même problème est « suspendu » tout en ne l'étant pas, tout en l'étant, etc., pourrait servir d'argument contre la vérité absolue de la règle de contrariété que vous prétendez ne valoir qu'en vertu du principe « A est A ».

Vous n'avez pas dit simplement : « A est A », vous avez introduit cet « A est A » à son heure dans certain domaine conceptuel, et surtout dans certaine situation particulière dont vous aviez pris conscience avec la certitude de l'ineluctable, dans certaine recherche que vous aviez entreprise, à laquelle, en un sens, vous alliez donner ensuite une conclusion qui vous parût appropriée et suffisante en déclarant vous borner, mais alors seulement, à la proposition de l'identité.

C'est néanmoins uniquement si je me résigne à examiner de nouveau avec vous, mais dans sa pureté ou ce que vous nommez ainsi, la suprématie alléguée de votre « A est A », que je pourrai, je le comprends enfin, vous forcer à avouer la suprématie plus véritable d'autre chose que de ce principe. Sinon, en effet, votre langage vous fournira toujours des procédés échappatoires. En vain vous rappellerai-je à toutes les certitudes qu'au départ de votre méditation vous déclariez ne pas faire la folie de renier ou de suspendre : par exemple, celle de l'existence d'une diversité où vous êtes obligé de vous orienter sans cesse et où vous possédez déjà en fait des principes d'action, et déployez inévitablement activités et sentiments. En vain vous dirais-je que, si vous les suspendiez, vous reconnaissez du moins le caractère fictif de cette suspension (sous peine que ce ne fût pas une suspension de certitudes). En vain vous remontrerais-je que la recherche même que vous entendiez pratiquer par le seul raisonnement, ne peut exister, comme tout raisonnement, sans un mouvement et des bonds irréductibles à une immuable identité. Vous me répondriez que c'est précisément parce que toutes ces certitudes, et cette recherche même, ne sont pas réductibles ou

réduites au pur principe logique, que vous ne trouvez pas de quoi revenir à elles, à celles mêmes que vous aviez paru d'abord ne pas mettre en question. Sans doute, vous ne prenez pas la peine, ou n'avez pas, malgré tout, la hardiesse, de les rejeter expressément, mais — et c'est en fait assez équivalent — vous persistez désormais à n'en tenir aucun compte; ou me donnez à comprendre que c'est en oubliant votre pensée véritable que vous semblez en tenir compte. Et si je vous dis qu'il y a là-même, par une éclatante contradiction, un de ces actes, une de ces décisions, une de ces attitudes, en dehors desquels vous prétendez désormais rester, vous n'hésitez pas à répondre que vous n'avez pas de quoi regretter rien, et qu'aussi bien vous vous détachez encore de ces décisions nouvelles, dans la mesure et au moment mêmes où je vous les fais, « par impossible », apercevoir.

Mais voilà précisément le mot « apercevoir » — oui, Monsieur, « apercevoir » — qui va me permettre de passer à travers tous les autres mots par lesquels vous ne vous laissez pas de défendre ce que vous sentez au fond indéfendable. Je vais pouvoir pénétrer, avec vous, pour ainsi parler, jusque dans le principe où vous croyez vous retrancher, et sans rien introduire qui soit séparable de lui. Je vous montrerai que la suprématie ou même seulement la conception de l'identité n'est pas possible pour votre esprit sans que vous affirmiez en même temps, et cette fois non pas « derrière » votre problème, mais au plus clair de la conscience et de l'attention que vous dirigez sur lui, la suprématie plus réelle de la découverte et de l'aperception.

Que d'abord vous ne puissiez séparer le principe qui selon vous dirige et même constitue la pensée, de l'opération par laquelle on aperçoit et par laquelle vous apercevez ce principe, cela me paraît non seulement indiqué — sinon marqué — mais de toute évidence impliqué par les discours qui ont défini et soutenu votre théorie de la logique.

D'un côté il est bien sûr que vous proclamez vous-même

— et je n'imagine pas que vous alliez maintenant nier ou mettre en doute — ce fait, que vous *découvrez*, que vous *apercevez*, et même partout, la vérité « A est A ». Si vous déclariez, d'autre part, que ce fait pût être affirmé, nié, ou simplement envisagé, indépendamment du contenu de la découverte même, vous reconnaîtriez par là qu'il est faux que, comme vous n'avez cessé de prétendre, le principe de l'identité forme seul, en bonne logique, le contenu de tout fait, et de tout objet de pensée.

Et réciproquement, si vous dites qu'il n'y ait pas de fait hors de « A est A », je ne comprends pas comment ce principe pourrait être valable dans l'absence complète de tout ce qu'un « A » pût représenter, et, en particulier, de ce qui donnât un sens à cette idée d'« être logiquement valable » et d'être vraiment découvert. « A est A » n'est une loi, une pauvre loi, des choses mêmes que nous ne pensons point ou qui n'existent pas, comme de toutes choses, que dans la mesure où nous *découvrons* ces choses (et qu'alors même elles sont) pour dire d'une façon générale et indéterminée que nous ne les pensons pas, ou qu'elles n'existent pas.

LE PHILOSOPHE

Oui, vous m'objectez, une fois de plus, qu'affirmer la vérité de « A est A », c'est énoncer une proposition particulière, différente du pur « A est A ». Elle devrait donc, d'après mes propres paroles, me paraître absurde, dès que vous me faites m'apercevoir de cette différence; et dès lors il ne me faudrait plus envisager « A est A », sinon en tant que « A est A » est « A est A », ni même d'ailleurs cela encore, sinon en tant que... et ainsi de suite indéfiniment ?

Mais je croyais vous avoir fait comprendre que ce n'est pas une objection : non seulement, en un sens strict, il n'y a pas de proposition particulière ou différente du pur principe de l'identité, mais la récurrence précédente n'est elle-même qu'une expression de ce que vous appelez ma

théorie de la logique, adaptée au cas (que celle-ci montre impossible) où l'on trouverait dans la position « A est A » autre chose que « A est A ».

LE SAGE

Autrement dit, une récurrence indéfinie de plus ou de moins n'est pas pour vous faire peur ? Je n'en doute pas. Mais aussi n'est-ce pas de cela que j'ai voulu vous parler. Il s'agit maintenant de la découverte non pas en tant que particulière, mais tout simplement en tant que découverte. Non seulement elle est pour vous-même indivisible d'avec le principe d'identité, mais — et c'est ici le point capital — il doit se trouver clair pour vous encore, aussi bien que pour moi et pour tous, qu'elle est toujours le suprême argument, et n'a pas besoin d'arguments pour elle-même.

Car enfin, pourquoi affirmez-vous que A est A ? « Parce que A est A » ? Mais pourquoi croire qu'il en est ainsi ? « Il est évident que A est A » ? Oui, il vous est évident, vous sentez, vous apercevez très vivement, que A est A, pour vous et même pour tous; c'est ce que je constate : vous vous reportez à une découverte. Direz-vous que quand on prétend mettre le principe en doute, on l'affirme encore, comme on le retrouve là même où il semble n'être pas ? Ce sera encore faire appel à la trouvaille, à la découverte, à celle que précisément vous aimez tant décrire et justifier, et à celle de ces justifications. Direz-vous que pour reconnaître le principe d'identité il ne soit besoin, au vrai, d'aucune démarche de votre part, ni seulement d'aucune découverte, et que vous cédiez à la nécessité la plus pure ? Mais si c'est sur cela que vous vous fondez, reste qu'il vous faut précisément apercevoir cela, et trouver en l'existence de votre faculté d'apercevoir — et quoi que ce soit que vous aperceviez — quelque chose de parfaitement suffisant qu'il soit insensé et au fond impossible, de mettre en question.

Ainsi, en apercevant et en affirmant la proposition de l'identité, et sa suprématie, et d'ailleurs n'importe quoi, c'est la suprématie de la découverte que vous affirmiez manifestement avant tout. Répondrez-vous que puisque je n'oublie point que c'est la suprématie de « A est A » que vous affirmiez en termes exprès, il soit absurde à moi de prétendre que vous affirmiez par là celle d'autre chose que de ce principe, et encore au plus clair et au plus conscient de vos affirmations ? Vous pouvez fort bien n'avoir pas même vu l'objection que j'en tire ? Mais je vous montre qu'il est logique de l'en tirer. Lorsque d'ailleurs vous me diriez, comme un argument, que vous ne l'auriez pas *vue*, c'est encore la suprématie de la découverte que vous attesteriez. Enfin (et j'emploie ici un procédé que vous avez employé contre moi), si vous ne l'avez pas vue, vous ne pouvez maintenant ne pas la voir, ne pas vous étonner même de ne pas l'avoir vue auparavant déjà.

Suprématie de la découverte, qu'est-ce à dire ? Lorsque vous affirmiez la suprématie du principe de l'identité, vous entendiez par là sa suprématie sur toute certitude particulière. C'était le fait de contenir toute la raison sur laquelle d'après vous chaque certitude, chaque recherche pense se fonder, et le fait de pouvoir se fonder soi-même absolument, d'avoir, étant pure raison, toute sa raison en soi. Point que vous pensiez démontrer suffisamment en remarquant que la proposition « A est A » est déjà posée dans toute sa valeur de pensée par l'opération même qui la nierait ou la mettrait en question. Je pourrais user du même argument. Mais, par l'emploi de l'expression « suprématie de la découverte » j'entends, moi, vous indiquer, plus que jamais, la suprématie de fait de la foi sur la logique, et dans la logique la plus pure. Aussi, précisément à cause de cela, n'ai-je pas à vous démontrer la nécessité logique de croire en cette suprématie, mais à vous faire sentir que déjà vous y croyez. J'y parviens en remarquant que tous les arguments qu'on met en œuvre dans une discussion à ce sujet (comme à tous les sujets), doivent

d'abord être eux-mêmes *découverts*. Et peut-être est-ce là aussi la meilleure démonstration.

Vous allez objecter que le terme « foi » ne convient pas : car souvent l'on découvre, l'on affirme, non seulement en pensant avoir de bonnes raisons pour le faire, mais encore en produisant celles-ci comme autant d'arguments en forme. Mais d'abord, n'avez-vous pas déclaré que dans la mesure où ces certitudes et ces arguments particuliers diffèrent du principe « A est A », c'est-à-dire sont vraiment significatifs, vous leur donnez ce nom de foi à eux-mêmes, et les rejetez, je ne dis pas : hors du raisonnement, mais : avec le raisonnement hors de la raison ? Ensuite, et surtout, quoi qu'on dise et qu'on croie et qu'on voie, on ne peut jamais savoir si des objections valables ne pourront surgir, que l'on n'ait pas prévues et dont on ne soupçonne pas même la région. Par là encore, toute découverte, et la vôtre donc, est confiance en une sollicitation d'affirmer; d'autres découvertes ne peuvent la remplacer (qui parfois la nient) sans que subsiste cette foi en une inspiration, cette soumission à une exigence intérieure, qui n'est pas votre pure logique.

Répliquerez-vous « que vous croyiez m'avoir déjà fait comprendre » que, même convaincu de tout ce que j'avance à propos de la découverte — par exemple : qu'elle est suprême et foi suprême — vous n'avez guère, en tout cas, de quoi avouer cela pleinement, et comme une pensée véritable ? Si cela signifie que vous vous estimiez encore fondé à faire fi de toutes vos certitudes particulières, cela ne vaut rien, non seulement pour les raisons que j'ai pu vous donner tant de fois, et que je maintiens, mais parce que j'ai repris à cette heure la discussion des arguments mêmes dont vous vous êtes soutenu pour ne pas faire sérieusement état de ce que vous découvrez, sous prétexte de l'impossibilité d'un devoir ou d'un droit d'en faire aucun état.

Bien au contraire, toutes ces certitudes, toutes ces découvertes particulières, en ce qu'elles ont de théorique comme

en ce qu'elles ont de pratique, doivent être pleinement réinstallées en vous, quand vous êtes ainsi amené à reconnaître la suprématie de la découverte en général.

Car c'est parce que vous aviez découvert dans l'énoncé du problème éthique la prétendue suprématie du principe de l'identité, que vous avez définitivement repoussé les certitudes d'action déjà suspendues par ce problème, et jusqu'aux certitudes qui pouvaient sembler dépendre le moins de ce qu'il en adviendrait (concerner moins la direction apparente ou réelle de la volonté que les conditions où elle joue : lesquelles il n'y a qu'à constater, ou à deviner d'après des constatations, ou à ignorer; bien que ce soit encore un degré d'action, je l'avoue, de dégager ce que l'on constate, et, même, de constater sans réflexion).

Vous avez ajouté, il est vrai, que toute certitude prétend n'être que raison et principe d'identité, ne peut être pensée qu'en l'étant effectivement, mais perd alors tout ce par quoi elle se distinguerait. Mais s'il y a là une contradiction générale, il faut qu'elle soit aussi dans votre théorie même. En effet, quand vous entendez me parler des certitudes particulières — outre que vous m'en proposez alors une — que signifie de me dire qu'elles n'existent pas comme telles ? L'ami de l'identité m'empêche-t-il donc de dire que les certitudes particulières sont de véritables certitudes particulières ? Il ne me paraît nullement contradictoire que, tout en prétendant respecter le principe d'identité, elles soient aussi autre chose que cette seule prétention, et prétendent à autre chose : c'est même essentiellement qu'elles sont autres et se donnent pour autres. On découvre quelque chose, quoique, en même temps qu'on découvre et pense découvrir, l'on découvre et l'on pense découvrir. Que des découvertes différentes de votre « A est A » ne puissent évidemment s'y ramener en tous points, cela ne prouve pas qu'elles le trahissent, mais qu'elles sont, pour autant, d'un ordre où il n'a que faire.

Si le principe d'identité nous apparaît de quelque manière dans notre vie, dans la diversité, dans la décou-

verte et non la découverte, la diversité, la vie à l'intérieur de ce principe — qui, à vrai dire, n'a pas d'intérieur — ce ne saurait être, le moins du monde, une raison pour ne tenir aucun compte de la diversité. C'en est une au contraire, et très forte, pour, irréductiblement placés que nous sommes parmi la diversité, conclure à la radicale insuffisance du principe au regard de toute entreprise et de toute recherche (recherche : c'est-à-dire recherche *découverte* d'une *découverte*). Mais sans dire de plus avec vous : « Puisqu'il est insuffisant, rien n'est suffisant » : car ce serait en affirmer la suffisance encore plus que jamais.

S'il vous plaît d'appeler « raison » ce que je vous ai assez montré pourtant n'être pour rien dans la marche du raisonnement même, ni dans la vérification, ni dans le raisonnable, alors il vous est permis d'appeler le réel « irrationnel » et de dire qu'il échappe à la pensée pure (non du moins qu'il s'y oppose et en soit nié). Ce sera une façon seulement d'exprimer que l'irrationnel, ainsi entendu, est réel, et que, pour atteindre les choses, on doit s'écarter de ce que vous nommez « pensée pure ».

Mais bien plus, je ne répugne nullement à voir dans le réel surtout de l'irrationnel, au sens qui correspond à celui que je donne moi-même au mot de « raison ». Si ce qui est réel c'est ce qui est présentement, mes découvertes anciennes (dont la masse, en tant qu'organisée, constitue ma raison) ne gardent leur réalité qu'autant que comme anciennes même elles sont renouvelées en moi et avec moi. Inversement, dans la mesure où elles apparaissent comme anciennes et acquises, et sont ce par quoi je comprends le nouveau — c'est-à-dire à quoi en grande part je le ramène avec ou sans effort (1) — encore faut-il, pour que précisément on ait occasion et lieu de parler d'une telle réduction, que cette nouveauté de tout ce que je réduis soit pourtant véritable, et qu'il n'y ait pas, à la vérité, réduction sous tous les points de vue, ni même

(1) Cf. p. 184.

essentiellement. Je ne comprends jamais et je ne découvre jamais selon ma raison, si je ne découvre pas sans ma raison par le même acte. Aussi bien l'événement de réduction ne résulte-t-il pas de la seule existence de la raison : il n'est lui-même, ou la raison ne se manifeste elle-même, que par une opération nouvelle, un ensemble de découvertes nouvelles, travail intellectuel qui ne dépasse guère moins la raison toute faite qu'il dépasse, nous l'avons vu, la seule identité.

Dire que le passé comme tel n'est pas le présent, et ne saurait suffire à faire le présent, ou dire en particulier que notre seul passé de découvertes, ou ce que nous en gardons découvert, ou ce que nous pensons en redécouvrir, ne nous suffit jamais pour reconstituer ce qui dans le présent est proprement réel, et, en général, ce qui est vrai pour nous; et qu'il ne nous donne pas, *à lui seul*, le pouvoir de parvenir à cette reconstitution dans la faible mesure même où nous y parvenons : c'est dire qu'il vient sans cesse à nous dans la recherche, dans le prévu et dans l'imprévu, un *au delà* de ce que nous sommes et de ce que nous avons, et, pour notre raison même, un *au delà* de notre raison, envers lequel notre confiance est acquise. Confiance qui, conviction, non pas nécessairement satisfaction, se renouvelle sans cesse, toujours semblable à elle-même, par-dessous et par-dedans toutes les convictions, toutes les découvertes, qu'elles soient idée, ou sensation, ou souffrance, ou plaisir, ou action peu ou point réfléchie.

C'est une foi plus ou moins distincte selon les individus et selon les moments, et toujours en partie au delà de ce qui en est discerné. Découvrir, c'est déjà, mais pas tout à fait découvrir que l'on découvre; et découvrir que l'on découvre, c'est de même, au fond, ne pas découvrir tout à fait (du moins de manière réfléchie) que l'on opère cette nouvelle découverte. Mais il n'y a pas ici une de vos récurrences indéfinies qui emportent tout, et s'emportent elles-mêmes, hors de l'existence pure et simple,

sinon de toute existence. Toujours il reste que nous découvrons quelque chose, de tel et de tel, qui varie avec les moments (et dont d'ailleurs c'est le fait de varier qui nous apprend qu'il y a des moments, se confond même avec le fait qu'il y a des moments). Et toujours aussi nous est donné, dans l'acte même de découvrir, quelque chose qui fonde la découverte; qui la fonde non pas en droit puis donc en fait, mais en fait et puis en droit, comme au reste en fait tout droit. Mais c'est quelque chose qui est donné comme ne pouvant être tout à fait donné, comme dépassant sans fin tout ce qui est donné, tout ce qu'il donne, et même de soi.

Ainsi, inépuisable est notre foi en ce que nous découvrons, comme est inépuisable, en accroissement, ou (à parler plus généralement) en transformation et en renouvellement, la réalité que nous découvrons sans cesse. Nous l'appelons « réalité » dans la mesure précise où nous pensons la découvrir, plutôt que dans celle où nous découvrons que nous « pensons » la découvrir. Toute idée, par le seul fait de se manifester, indique l'au delà d'elle, en surface et en profondeur : l'inépuisable domaine dont les liens avec elle y donne son sens; l'inépuisable acte de découverte sur lequel elle se fonde. (Les deux choses, acte et ensemble de la découverte rentrent du reste l'une dans l'autre, comme réciproquement partie et tout.)

LE PHILOSOPHE

Me persuaderiez-vous un moment, l'idée même de ce « renouvellement *inépuisable* » me retiendrait de m'avouer sûr *en définitive* de quoi que ce fût !

Posons même que, m'étant subordonné d'abord non seulement à des « découvertes » effectives qui me fissent entreprendre ma recherche telle que je l'entreprenais, et à des « découvertes » futures, sans l'espoir desquelles mon effort n'eût pas eu de sens, mais encore, et sans aucune réserve, à la découverte du principe de la raison, je me sois soumis par tout cela, sans réserve plus véritable, à

l'autorité de la découverte en général, et donc à toutes mes « découvertes » particulières, et ne puisse plus les suspendre. Il sera vrai aussi, vous le savez, que la nature de ces découvertes et de leurs rapports me ramène au problème général qui précisément doit les suspendre, sinon les écarter toutes en quelque sens, au lieu d'être, comme vous le dites. écarté par elles.

LE SAGE

D'abord, faut-il que je vous rappelle que rien ne vous a, en fait, écarté de ces certitudes et de ces découvertes, eût-ce été à tort, eût-ce été à raison ? Vous ne vous en êtes guère détourné que dans la représentation ou dans la discussion qu'il vous a plu de tenter aujourd'hui de votre vie présente et future, ou dont, tout au moins, vous avez bien voulu m'admettre aujourd'hui comme témoin, comme participant, et comme critique possible. De cette discussion de la vie à la vie même — je veux dire : à l'ensemble des aspects par lesquels la vie ne se borne pas à une telle discussion — il y a bien loin, sinon infiniment loin.

Et ce que vous traînez de la vie jusqu'à la discussion logique n'a déjà plus rien de très vivant. La découverte n'est pas toujours et seulement découverte d'idée à soutenir, d'action à faire. C'est aussi le sentiment brut, c'est aussi l'action elle-même, avec tous les gestes par lesquels elle se fait, dans les situations complexes, telles et telles, où elle a lieu ; et elles-mêmes sont des découvertes auxquelles ces gestes tiennent sans discontinuité absolue. Vous avez moins que jamais sujet de confondre comme de droit toute découverte avec ce qu'il peut y avoir de raisonné, de réfléchi, et surtout de logique dans une découverte : car il doit vous être maintenant clair que la découverte logique même n'est la découverte de quelque chose que pour autant qu'elle n'est pas purement logique.

Puis, ne devriez-vous pas, suivant votre propre langage, reconnaître de vous-même que le lieu de l'action et de

la diversité étant le lieu de la « dégradation » de la logique, il est *logique* de laisser subir à votre intention de pureté logique sa dégradation nécessaire, dans l'univers entier de vos découvertes naturelles, sans leur demander de justifications qui leur soient par avance étrangères.

Les découvertes sont souvent fuyantes, se présentent souvent comme incertaines ? Elles changent relativement à une même question, parfois s'opposent entre elles ? Se soumettre à l'inépuisable écoulement des idées, des images, des sentiments, c'est, en se soumettant à tout, finalement ne se soumettre à rien ?

Même s'il en était très nettement ainsi, sur quoi vous fonderiez-vous pour me faire de cela une objection ? Que vous importerait ? Par certain côté, il est exact que nous sommes soumis à tout ; c'est même évident, puisque le mot « tout » désigne l'ensemble de nos découvertes réelles et de celles que nous découvrons possibles ; c'est-à-dire de ce à quoi nous nous trouvons tout à tour et en tel et tel sens soumis. Il est exact que toutes sortes d'idées et de sensations plus ou moins inconsistantes nous traversent, que toutes sortes de désirs et de gestes se manifestent en nous, qui seront perdus ou isolés dans l'ensemble de notre vie ; qui nous paraissent mal se lier entre eux et à nous ; aller même contre nos volontés et nos sentiments les plus coutumiers ou les plus chers. Mais si nous découvrons qu'il en est ainsi, je ne vois pas ce qu'il y ait d'autre à faire qu'à s'y résigner. Pour autant du moins qu'effort et inspiration ne parviennent pas, comme il arrive, à détruire ces incertitudes dans leurs domaines respectifs, ou à accorder un peu les opinions les plus diverses, les sentiments les plus opposés.

Surtout, il ne faut pas oublier que ce n'est là qu'un aspect parmi bien d'autres. Souvent les expressions de deux découvertes peuvent ne sembler se contredire que parce que, expressions, elles laissent de côté ce qu'il y avait de réellement différent dans les situations particu-

lières. Enfin, les hésitations ne sont pas perpétuelles. Non seulement nous nous rangeons toujours à quelque vue, à quelque sentiment plus ou moins net de ce qui est et de ce que nous devons, mais parmi toute notre poussière d'actes et d'idées, nous constatons en nous des fréquences, des stabilités, des attitudes inévitables, des certitudes invincibles, des régions spéciales et diverses de notre comportement. C'est à elles, non à la généralité la plus vaste, et gardée la plus pauvre, de l'affirmation possible, que notre discussion aurait dû tout simplement vous faire revenir; comme aussi bien vous ne pouvez manquer de revenir sans cesse, dans les situations concrètes où elles se révèlent comme des présences malgré tout.

Vous déclariez que je contredis ma propre objection, lorsque j'admets, pour vous la faire, qu'en discutant, ou même seulement en tant que discutant, vous puissiez vous écarter du courant de la vie. Or, je dis que même alors, certes, vous n'échappez pas au courant de la vie, mais que vous ne devez pas prétendre que ce moment, cet aspect, règle plus que ce moment, puisse contenir tout ce qu'il y a à savoir dans la vie au sujet de la vie. Et justement parce qu'il n'est qu'un moment, et même qu'un aspect du moment. Quand, en fait d'interrogation, je vous conseille d'« interroger » le seul courant de la vie, je ne veux nullement que vous le fassiez en une fois et pour toujours. C'est de cela que je m'efforce de vous détourner au contraire. (Puisqu'il paraît que même l'évidente impossibilité d'une réponse quelconque à une telle interrogation générale ne suffit pas à vous dissuader de suspendre toutes choses à son unique idée.)

La pratique est la meilleure théorie de la pratique; le meilleur des théories mêmes (et le reste) est fait d'elle, est *elle* de quelque point de vue. Que si vous voulez à toute force une doctrine, retournez à celle qui se trouve agir le plus sur vous dans la pratique, correspondre à vos enthousiasmes et à vos déceptions réels, à vos constatations obligées. Mais n'oubliez pas que ces constatations

se font pour beaucoup à l'intérieur de l'action et de la conscience spontanée; qu'elles ne peuvent être transportées entières dans le discours, lors même qu'on arrive à les réfléchir. Et pour autant qu'on les y transporte en effet, elles peuvent apparaître comme logiquement insuffisantes et prêter à des objections diverses : mais ce fait ne doit pas être confondu avec un démenti à une suffisance effective et essentielle que souvent l'on découvre ou redécouvrira directement, sans avoir à se le dire.

Sortir du moi réfléchi pour regagner le moi senti, le moi senti et agi; ou plutôt, savoir, dans le moi réfléchi même, et raisonné, laisser transparaître le moi senti dont il n'est qu'une expression partielle qu'il ne faut précisément pas lire à part : c'est retrouver en soi la vivacité de ce que, de là-bas, on pouvait mettre en question, la réalité des intérêts, des certitudes, mais alors inarticulées, par où se forme et se dirige le plus constamment l'attention totale; la réalité de tous les liens, théoriques et pratiques, tels ou tels, par lesquels de là-bas on ne se verrait peut-être guère qu'attaché par un hasard extérieur, et donc, au fond, détaché, mais où au contraire l'on va, d'ici, jusqu'à reconnaître des parties de soi, quelle qu'ait pu en être l'origine, et dont on se sent constitué si indivisiblement, que même le sage parvient à peine à concilier avec quelque complaisance à ces liens quelque indépendance et quelque souplesse.

Lorsque vous voulez tout régir en vous par des idées, laissez au moins la pensée qui les cherche à son déroulement de geste non isolé d'autres gestes; ne veuillez l'agencer que d'après le sentiment immédiat et vague d'une convenance multiple : comme on fait pour l'agencement des mots dans le parler rapide d'une langue apprise par un long usage. La « doctrine » ainsi obtenue, quelle qu'elle soit, ne peut remplacer la vie dans toute l'étendue de la vie. Mais, surtout si vous ne la fixez point par trop, c'est celle qui vous donnera le plus ce sentiment de plénitude que vous recherchez intellectuellement, et

qui ne dépend pourtant pas du seul intellect, de la seule partie proprement raisonnante de l'intelligence.

De ces certitudes, de ces découvertes, en ce par quoi elles vous sont le plus particulières et se confondent avec vous-même, je ne puis, moi, rien vous dire; en ce sens, elles n'ont aucun rapport avec moi. Néanmoins, je ne conçois votre personne, en m'entretenant avec vous, et en vous disant « vous », que de façon assez semblable à celle dont je conçois la mienne, et n'ai moi-même mes évidences qu'en en présumant aussi chez vous l'essentiel ou la possibilité. Or, en ces propos, il s'agit justement de la doctrine — ou bien de la masse d'opinions, si peu cohérente puisse-t-elle être — par laquelle vous exprimerez vos découvertes les plus stables. Je crois pouvoir préciser que cette doctrine totale — surtout si, comme je le suggère, elle n'est pas l'énoncé d'un moment, mais, longuement reprise, tient compte de la plupart des moments, et des grandes régions qui se révèlent à vous — ne différera qu'en détail de la doctrine, de la masse doctrinale qu'on obtiendrait en composant les diverses traditions plus ou moins vivantes de sentiment et de science où vous aurez été baigné.

D'une part, toute doctrine, toute opinion, toute traduction en concepts, en accents et insistances, de ce que l'on sent être pour soi nécessité interne de l'action, se situe dans un ensemble d'aspects doctrinaux, de concepts, de procédés et de valeurs découverts déjà, que cette doctrine utilise je ne dis pas seulement pour s'exprimer, mais pour se constituer et pour apparaître à celui qui l'adopte ou la crée; ou qui, plus généralement, à quelque degré la découvre : ensemble sans doute mouvant, mais stable relativement à la doctrine même. Il est vrai que celui qui arrive à se faire une vision réfléchie du monde ou d'une région, crée pour soi (et parfois pour d'autres) un monde véritablement nouveau, un monde qui n'est plus tout à fait celui vers lequel il dirigeait sa contemplation. Mais même si elle les transforme par quelque côté, une construction

intellectuelle que l'on entreprend se conforme toujours, je ne dis pas : d'une façon nécessairement réfléchie, à certaines conditions, faites, pour une grande part, de ce que l'on a pu recevoir d'un « langage » correspondant ou de ce que l'on y retrouve grossièrement filtré par le caractère. Et à ces conditions nul ne doit prétendre échapper. (Quant à moi, je ne tiens pas plus à y échapper que je ne le prétends.)

D'autre part, non seulement, sous peine de ne pouvoir vous exprimer par aucune opinion, vous êtes obligé d'accepter pleinement ce qui fait la grande masse de ces traditions, de ces « langages », les vérifiant d'ailleurs par votre sensibilité propre, et souvent même, en particulier, par des procédés qui ne dépendent pas d'eux. Mais encore, les milieux humains ont apporté en vous, et continuent d'apporter, par cette tradition vivante, une partie de ce qui est devenu vous-même : des usages, des spécifications du sentiment, des significations, la connaissance de certaines régions de l'être, et le moyen d'y pénétrer, des procédés enfin pour renouveler la tradition même; et non pas uniquement quelque ensemble de signes se rapportant à des réalités qui soient toutes connues par ailleurs.

C'est par un effet analogue, mais, peut-être, moins complexe, que les influences humaines isolées, le ton des paroles, les exemples vivants et directs de quelque foi très apparemment sincère sont parmi les nombreuses circonstances qui souvent créent tout soudain la découverte pour une période plus ou moins longue. (J'ajoute qu'entre autres est aussi nécessaire ou au moins favorable à de tels cas la similitude de sensibilité des individus en présence : particulièrement de culture et de « langage », s'il ne doit pas s'agir, en fait de découverte, de la simple production d'émotions brutes, par sympathie ou par suggestion.) Le seul fait de sentir un homme derrière une opinion, le seul fait, même, de savoir que certains hommes partagent, ou que certain homme possède telle opinion, alors que de soi on la repousserait, donne même plus de

sérieux à l'examen de celle-ci, plus de force à son influence.

De même, toute démonstration — n'importe ici qu'elle soit juste ou fausse — par où l'on parvient à convaincre quelqu'un, toute endoctrination, consiste non pas à démontrer tout ce qui intervient dans ce que l'on dit (nous avons assez vu déjà que ce serait impossible), mais à s'en rapporter, de manière plus ou moins réfléchie, à quelque certitude commune. On reconnaît, par exemple, l'autorité d'inductions donnant une signification aux expériences que l'on présente; ou bien, en général, de propositions dont on tire la conclusion en vue comme une conséquence.

LE PHILOSOPHE

Par votre façon même de plaider « pour mes diverses certitudes particulières, quelles qu'elles soient, pour ce qui se présente à moi spontanément » (et que vous avouez contingent par rapport à la raison), vous en accusez le manque de certitude véritable. Et supposé même que ces « découvertes » aient parfois lieu en moi, quand je suis le moins conscient de moi (belles découvertes alors !) elles ne peuvent que disparaître lorsque je suis le plus conscient, et que, par exemple, dans une situation déterminée, j'ai à faire appel à mes suprêmes certitudes pour être sûr des circonstances et des possibilités qui la définissent et pour choisir parmi les issues.

LE SAGE

Je tiens à vous rappeler d'abord que je ne plaide pas véritablement auprès de vous pour vos traditions, telles qu'elles sont et qu'elles deviendront en vous, pour vos « langages » et ce qu'ils expriment de votre foi. Je n'ai pas à plaider pour eux, ni, en général, pour vos découvertes : puisque précisément vous les avez et les aurez. Ne me demandez pas de vous prouver que telles et telles sont en vous les plus stables et doivent l'être, comme si l'existence et la stabilité ne s'en imposaient que provisoirement en

attendant ma preuve, alors qu'elles se constatent directement comme des faits. N'oublions pas trop, je vous prie, qu'il ne s'agit guère entre nous que d'un exercice sans importance, d'un débat très peu sérieux, quoique nous lui ayons donné pour sujet, pour prétexte, la détermination de l'important et du sérieux. La thèse que je m'applique à soutenir (et que je crois très vraie, au moins en cette période de ma vie) est d'ailleurs qu'une telle détermination, si on veut la faire en général, est inutile aussi bien qu'impossible, puisqu'on la fait sans cesse en particulier.

Pourtant, par l'effet de cette amusante petite complication même, il faut que je me donne l'air, une fois de plus, en repoussant votre objection générale, de défendre contre vous des certitudes particulières d'une façon générale aussi, par laquelle leur identité propre soit négligée ou perdue.

Et je repousse votre objection en vous priant de remarquer que si dans certaines situations plusieurs voies se présentent à vous, s'il y a une crise de la découverte et du choix — une crise que, selon vous, mes paroles mêmes entretiennent au lieu d'y mettre fin — ces situations n'ont lieu et n'ont de sens pour vous qu'autant que vous découvrez et acceptez des exigences profondes de votre sensibilité. La découverte des voies qui se proposent à vous, même de manière incertaine, signifie déjà que vous savez de quelle région d'ensemble la découverte du choix doit être tirée. Et si vous scrutez, c'est que vous savez déjà que c'est par un travail mêlé d'attente et de risque, et dirigé selon la nature de la situation, que vous pourrez déterminer votre choix effectivement. On va vers la découverte, qu'elle soit plutôt théorique ou plutôt pratique, plutôt agie et spontanée ou de plus réfléchie, quand on marche dans le domaine de ce qu'on cherche (déjà nécessairement découvert à quelque degré); quand on se familiarise avec ses parties et ses connexions; et quand, dans cette familiarité, l'on attend et espère. Sauf dans la

mesure où l'on découvre qu'il faille limiter l'attente et parier plus précipitamment.

Vous chercherez à vous suspendre à une certitude suprême, valable pour *tous* les moments ? Certes, et même vous vous y suspendrez en effet ; mais ce sera — je vous l'ai montré — par une foi en une inspiration sans cesse renaissante, non par une déduction en forme à partir d'un terme capté lui-même par je ne sais quelle logique.

(Les causes les plus diverses peuvent, il est vrai, se réclamer de cette inspiration : mais non pas qu'on puisse à volonté croire en l'une ou en l'autre, se sentir préférer ou seulement juger possible tel geste aussi bien que tel autre.)

Ainsi, tenez-vous à engendrer dans votre réflexion et à vous exprimer les certitudes particulières qui devront vous guider dans les circonstances de votre vie ? Mais voulez-vous aussi éviter des détours qui eux-mêmes n'éviteraient rien ? Alors, que votre réflexion se contente de ce qu'expriment, à la fois approchés et lointains, vos langages familiers ; ou même, qu'elle se borne à l'idée que vous possédez déjà ces certitudes — autant que les avoir se peut — dans des découvertes brutes, hors de cette pure conscience réfléchie où vous faisiez mine de les méconnaître.

Déclarez-vous ensuite tenir au moins à trouver dans votre conscience réfléchie ce qui fondera cette fuite hors d'elle, hors de sa feinte pureté ; ce qui fondera l'abdication de la logique du « A est A » — c'est-à-dire de celle qui a le redoublement de la conscience comme principe — devant ces découvertes contingentes et éventuellement variables ? Découvrez-vous en vous, comme une des conditions de votre bonheur, et comme une exigence étrangement exaspérée de votre partie intellectuelle, un besoin de régler toute votre conduite sur une idée, sur l'idée de l'être véritable, sur quelque chose de stable par essence et non par accident, et à quoi vous puissiez rapporter tout le reste ?

Je vous montre alors comment, dans toutes vos démarches et dans cette réflexion même, vous croyez déjà, et sans pouvoir revenir sur cette croyance, en un inépuisable qui crée, pour ainsi dire, et fonde en la créant, la vérité que nous avons successivement à connaître; le bien, général et particulier, que nous avons à rechercher et à accomplir; les attitudes que nous prenons; toute la structure que nous nous découvrons — et qu'avoir est déjà découvrir de quelque manière, sinon de toutes manières à quelque degré —; enfin, tout ce que nous découvrons. Je vous montre que nous n'avons pas à abdiquer par un acte spécial : en un sens, nous sommes d'avance toute abdication, nous sommes surpris par notre propre activité et nos propres pouvoirs.

Vous dites en somme que notre faculté de découverte s'exerce fixée sur la raison qui ne lui permet pas de s'exercer; ou même que, quoi que nous pensions et fassions, nous ne faisons guère que rendre hommage à la pure raison ? Vous diriez plus justement : quoi que nous fassions, nous sommes presque écrasés par la fécondité inépuisable du réel, que notre raison ne peut nous aider à saisir qu'en s'abdisquant pour autant même qu'alors nous nous aidons d'elle. Vous opposez la raison à une foi, à des certitudes particulières auxquelles vous ne pouvez plus comprendre comment vous parvenez à reconnaître assez d'existence — et, de temps à autre, très expressément — pour pouvoir ensuite en refuser aucune. Tandis que je ne me trouve aucun embarras à inscrire la raison, ni surtout la raison telle que vous la concevez, dans ce quelque chose en quoi l'on a inépuisablement foi, et à vous dire, non pas que l'inépuisable nie, mais qu'il dépasse la raison, tout en se manifestant, entre autres, par elle.

LE PHILOSOPHE

Si j'appelle avec vous, par voie de définition, « certitude particulière » la certitude éventuelle d'une proposition qui différerait, pour qui la penserait, de la proposi-

tion « B est B », je ne me contredis nullement en disant ensuite que cette certitude particulière est inexistante. Car aucune proposition n'est pensée et admise qui ne se confonde avec « B est B », pour autant qu'on la pense. Et pour autant qu'on ne la pense pas, il n'y a pas là de proposition. En tout cela, je ne fais guère que dire « B est B ».

Vous répondez que les simples mots « B est B » ne signifient pas immédiatement toutes les idées précédentes, ni d'ailleurs toute la doctrine que je prétends tirer d'eux, ou ne la signifient sans doute que pour moi. Mais ce que vous nommez « ma doctrine » ne consiste précisément pas en autre chose qu'en l'affirmation qu'elle est « B est B », qu'aucune doctrine ne peut être autre chose. « — Mais alors », dites-vous, « pourquoi ne vous en tenez-vous, pour toutes paroles, à ce seul énoncé ? » Me poser une telle question, c'est oublier tout de suite que j'affirme m'en tenir toujours à lui. Le principe de l'identité est indifférent au terme affirmé identique à soi. Si on examine la nature et le sens que l'on donne aux mots qu'on emploie, on verra que c'est toujours énoncer ce principe, que de dire, non seulement :

« C est C »,

« La réalité est réelle », etc.,

mais encore :

« Le soleil émet des rayons lumineux » ;

« Un corps en contact avec un corps plus chaud en reçoit de la chaleur »

« Et celui-ci se refroidit » ;

ou bien :

« Plus nombreuses sont les réalisations considérées d'un même fait de *hasard* qui comporte des éventualités connues, et plus stable apparaît la répartition de ces résultats en classes correspondantes » ;

Etc., etc.,

Suivant tous les termes que vous pourrez me proposer. Et maintenant encore, j'énonce évidemment le principe en vous disant : « Dans la mesure où je pourrais

m'apercevoir du contraire, c'est-à-dire de la non-réduction au principe « E est E » de quelque chose que j'aurai posé, je renierais nécessairement comme pensée ce qui alors ne m'apparaîtrait plus comme pensée ». De même, je ne m'oppose pas à votre pensée; je ne m'oppose pas à l'énoncé « E est aussi autre chose que E » comme à une pensée; puisque je sais, par exemple, que dire : « Le sage est aussi autre chose que sage », c'est ne rien dire qui soit pensé, si ce n'est pas dire, en tout et pour tout : « L'être qui, entre autres choses, est sage, est l'être qui, entre autres choses, est sage ». Dites-vous que je doive concevoir que « A n'est pas A » quand je le nie ? Je réponds que je ne pense « A n'est pas A » que comme nié.

Et tout ce qui n'est pas « A est A », je ne puis l'admettre dans la pensée. Dire que ce n'est pas pensable, c'est dire, en particulier, qu'il n'est pas possible pour la pensée que quelque chose existe même qui soit découvert autrement que par la pensée ou qui soit découvert d'une façon non purement pensable. Vous m'objectez que dans toute ma vie je ne cesse de procéder à ces façons « non pensables » de découvrir, et même de les reconnaître en partie. Mais en serait-il, en est-il ainsi, je ne puis, en tout cas, reconnaître par la pensée ce fait même. Aussi ne devez-vous pas être étonné que je ne puisse pas même reconnaître par la pensée qu'il y ait la moindre possibilité pour qu'il en soit ainsi et pour que « reconnaître » ait un sens hors de la pensée. La pensée ne pourrait admettre son rapport avec quelque chose d'autre que le principe d'identité, sans que le rapport se trouvât pour elle réduit à ce principe, sans donc que ce fût encore, à la vérité, avec ce seul principe que la pensée entrât en rapport dans cet « autre chose » subsistant : ce qui est contradictoire, et pour elle inadmissible.

Vous déclarez que j'affirme déjà nettement la suprématie de l'« apercevoir », de la « découverte » par-dessus celle de « A est A », dans le même temps que je découvre et affirme celle-ci. Mais d'abord, veuillez observer que je

n'affirme pas du tout la suprématie de la pensée sur quelque chose qui soit ou qui ne soit pas de la pensée : je dis qu'il n'y a de pensée et d'affirmation que de l'identité. Nous avons vu que découvrir quelque chose par la pensée (et comment savoir par la pensée ce que ce serait de découvrir ou de savoir sans la pensée ?), c'est nécessairement découvrir que F est F ; me dire alors qu'il faut bien, non pas seulement que F soit F , mais que l'on aie *découvert* que F est F , c'est me dire encore — et rien de plus — que F est F .

Vous dites aussi qu'on ne peut jamais être sûr d'avoir envisagé et écarté toutes les objections possibles à ce que l'on affirme, ou à l'affirmation qu'on les a écartées en effet; que, dès lors, il faut bien qu'il y ait une confiance, une foi générale qui supporte tout ce que l'on se découvre devoir affirmer, et, par exemple, ce que j'affirme moi-même aujourd'hui. Mais je proteste qu'il ne saurait y avoir d'objections valables contre le principe d'identité, puisqu'il ne peut y avoir d'objection qui ne soit proposition, ni de proposition qui puisse être pensée sans se ramener à lui. C'est là me servir de ce que je défends et que vous contestez ? Mais avez-vous là matière à me faire reproche quand précisément ce que je soutiens, ce que je découvre, c'est que je ne puis me servir d'autre chose, découvrir aucune proposition vraiment différente ?

Bien plus, si l'on est sûr de quelque proposition, c'est qu'on est sûr de l'absence d'objections valables contre elle, ou qu'on ne pense même pas ou même plus à leur possibilité. Supposé donc votre argument valable, c'est seulement quand on s'en pénètre que toute affirmation émise devient mêlée de risque. Mais alors et pour autant, l'on n'est plus véritablement « sûr » de cette affirmation, et il ne reste plus de l'argument que ceci : « Quand on n'est pas sûr, on n'est pas sûr », ce que je vous accorde sans difficulté, comme vous ne l'ignorez pas.

Enfin et surtout, votre argument ne se retournerait-il pas contre lui-même, et, plus généralement, n'ébranlerait-il

il pas cette foi en l'inépuisable que vous venez de proposer à ma réflexion, ce « quelque chose d'essentiellement stable pour l'esprit », à quoi, selon vous, je ne puis manquer de rapporter toutes « mes découvertes particulières ».

Que si j'examine vos thèses d'une façon plus directe, ne sais-je pas d'avance que je n'y pourrai rien trouver, sinon encore que A est A, sous peine de les voir disparaître comme thèses ?

Et en effet, vous me dites : « Découvrir quelque chose, quoi que ce soit, c'est croire aussi en la découverte en général, croyance sans laquelle une découverte particulière n'est pas possible, et qui ne se réduit pas à celle-ci ». Ou ces propositions sont contradictoires et inexistantes pour vous-même, ou pour vous-même elles signifient : « Un cas particulier de découverte n'est qu'un cas particulier de la découverte; et deux faits dont l'un est plus général que l'autre ne se confondent pas l'un avec l'autre », propositions qui, je crois superflu de vous le montrer, prises avec toute leur teneur, expriment en tout et pour tout le principe de l'identité.

Qu'y a-t-il au surplus, dans la croyance en la découverte, d'original par rapport à la découverte même ? Une découverte en laquelle on ne croirait pas, serait-elle une découverte ? Et s'il y a des découvertes qui ne soient pas des croyances réfléchies, ni même des croyances, comment peuvent-elles être une foi, une foi en quelque chose ?

Vous dites qu'il y a une inépuisable foi en une inépuisable découverte, qu'il y a une foi en l'inépuisable. Bien sûr, si vous appelez « inépuisable » le fait en vertu duquel des découvertes, des croyances me soient sans cesse apportées, il est trop clair qu'en croyant en des découvertes particulières je crois en ce qu'apporte l'inépuisable. C'est toujours répéter que je crois successivement ce que je crois successivement, et que H est H. Puis, si l'on croit en quelque chose, si l'on est assuré de la vérité de

quelque découverte, est-ce sous le prétexte qu'on la voie apportée par l'inépuisable ? Comment accorder cela avec vos propres paroles ? Car vous souteniez qu'on ne possède jamais une croyance par les seules raisons qu'on s'en donne. Surtout, on ne constate qu'une découverte est apportée que si on lui donne déjà sa valeur de découverte. Enfin, pense-t-on qu'autre chose que ce qu'on croit maintenant vrai, eût pu, dans les mêmes circonstances et à propos de la même situation, apparaître comme tout aussi vrai et rendre fausse la croyance du moment, ce n'est pas là véritablement croyance et il y a contradiction.

Dois-je comprendre l'« inépuisable » d'une autre manière ? Mais si l'inépuisable est l'ensemble jamais achevé de toutes les formes particulières qui s'épuisent et se renouvellent, et dont le passé même peut changer avec les traces, les souvenirs et les théories ; ou si c'est, au sein de ce qui s'épuise, quelque chose qui ne s'épuise pas, je ne vous vois pas échapper à la contradiction davantage. Car si ce en quoi l'on croit suprêmement appartient à ce qui s'épuise, cela s'épuise aussi. Et si c'est en dehors de ce qui s'épuise, il ne peut être impliqué de foi en l'inépuisable par la foi en une découverte particulière, en ce qui est saisi et épuisé. Et cela, qu'on entende par « épuisement » le fait pour quelque chose d'être connu par nous, ou au contraire le fait de disparaître momentanément ou définitivement de notre connaissance, de notre perception, de notre sentiment ou de notre action.

Sauf en ce que l'inépuisable est l'inépuisable, de même que A est A et que « boudougou » est « boudougou », que peut-il sans contradiction posséder pour caractère, qui ne lui soit attribué par sa définition immédiate : « ce qui ne peut être épuisé » ? Et en tant précisément que définition, celle-ci est, bien entendu, incapable de rien prouver quant à l'existence hors d'elle de ce qui y est contenu. Et si vous la soumettez d'avance à la condition de ne rien tirer de vos découvertes particulières et de ce qui s'épuise, il faut bien que ne vous soit découvert aucun des attributs de

l'inépuisable, et que vous n'en sachiez rien du tout, de sorte même qu'il n'ait pas de sens pour vous !

Croirait-on seulement en l'existence d'un perpétuel et universel renouvellement, il y aurait loin de là à mettre sa confiance dans ce renouvellement. « Y mettre sa confiance » suppose d'ailleurs qu'on puisse disposer en dehors de lui de cette confiance pour l'y mettre; la confiance même suppose quelque fin déjà acquise, quelque bien suprême, quelque éthique constituée, sans l'intérêt desquels on n'a rien à confier; l'idée de renouvellement, perpétuel ou non, suppose quelque chose qui en fasse l'unité et qui ne se renouvelle pas, ou qui se renouvelle comme ne se renouvelant pas ! Mots où la logique se perd !

Vous me dites encore : « Reportez-vous au moins à ce qu'il y a de plus stable dans vos découvertes; autant que le moment le permet, profitez de votre expérience de tous les moments ». Mais d'une part, chaque découverte, même celle de l'objet le plus momentané et le plus fugitif, ne peut apparaître comme découverte que si on ne la croit pas instable en valeur et probablement désavouée par la suite. D'autre part, n'êtes-vous pas le premier à insister sur le fait qu'un moment ne peut garder tels quels ni restituer tous les moments, et que nous ne pouvons jamais affirmer sans risque d'erreur que nous nous inspirions fidèlement de notre expérience passée ?

Un changement perpétuel est aussi incompréhensible et irrationnel dans sa notion, qu'est inconnaissable ce qu'il peut produire. Je ne vois en lui rien à quoi je puisse suspendre des découvertes particulières (quand même il y en aurait de véritables hors du principe de l'identité), et, par exemple, l'éthique que vous me proposez aujourd'hui, sous la forme, croyez-vous, d'un dédain de toute éthique.

L'INÉPUISABLE

LE SAGE

Monsieur, je constate, depuis le début de notre entretien, que vous avez deux façons de me répondre, et en général deux façons de me parler, que vous employez sur chaque point l'une ou l'autre, et parfois l'une et l'autre.

Par l'une, grâce à un procédé d'argumentation apparemment bon à tout faire — et qu'il vous semble possible et suffisant de fonder en logique par lui-même, c'est-à-dire par votre obstination à l'affirmer évidemment valable, alors que vous voulez, contre moi, que rien, en bonne logique, ne se fonde par soi-même — vous vous donnez comme parfaitement indifférent et même comme parfaitement inaccessible à la signification propre de tout ce que je vous dis. Tous les objets et les buts possibles d'un discours, toutes les réalités qui peuvent y intervenir, semblent absorbés, dès avant de naître, par une uniforme proposition d'identité, qui subsiste seule maîtresse, sans qu'on sache de quoi elle peut être maîtresse, ni de quoi elle peut être l'identité.

Par l'autre façon, au contraire toute naturelle, vous voulez bien entrer dans la particularité de mes vues; vous consentez à tirer vos objections de la même réalité, et du même vaste champ d'invincibles inductions, d'où je tire mes arguments. Vous développez vous-même des opinions et des projets, vous décrivez des situations et des contraintes, que vous êtes à mille lieues de songer alors à faire s'évanouir dans le principe qui, à d'autres

moments, vous paraît en être la seule signification admissible. Bien plus, lorsque même, quoi que je dise, vous prenez la peine de me montrer que j'affirme seulement l'identité de A avec A, encore vous faut-il pour cela reprendre mes paroles avec la signification particulière que vous prétendez ensuite inexistante. C'est bien de l'inépuisable qui est l'inépuisable, non du soleil qui est soleil, ou de « boudou » qui est « boudou », que par exemple vous me parlez alors.

Souffrez que ce soit surtout à la seconde sorte de ces discours, que je m'attache à répondre désormais. Non seulement les premiers ne représentent évidemment pas pour moi vos opinions véritables, profondes et vitales — même si vous me recommandez de temps à autre de ne tenir compte que d'eux — mais je n'ai rien à ajouter ni à changer, en ce qui concerne la foi suprême dont je vous entretiens, à mes objections touchant la logique fermée sur soi de laquelle ils s'inspirent. Je me contenterai de répéter, s'il vous plaît, quant à elle, que je n'ai jamais dit qu'on pût savoir par la pensée pure, surtout entendue comme vous l'entendez, ce que c'est que savoir sans la pensée. J'ai affirmé simplement que vous savez fort bien ce que c'est, et qu'il vous est très possible, comme à moi, de manifester par votre parole que vous le savez. Je répète, au reste, que sans cesse vous manifestez par elle, et par des détails très nombreux, — je ne dis pas de la manière la plus intentionnelle — que vous possédez en effet ces connaissances prétendument impensables : car vos paroles signifient des représentations, qui en sont une partie. Je maintiens enfin que même la découverte et la valeur de la proposition « A est A » n'existent pas pour vous sans une foi qui est au delà de votre pensée; et sans le fait, pour votre conscience, de recevoir et de saisir quelque chose qui dépasse ce qu'elle ne recevrait ou n'aurait que de soi. (Du moins si sa propre existence ne comportait pas d'être perpétuellement dépassée et d'avoir un contenu différent d'elle;

différence et dépassement où certes votre pure logique « se perd » et doit se perdre.)

Je prends donc pour accordé que la réduction que vous faites de tout ce que j'ai dit ou pourrai dire à la seule proposition de l'identité, ne supprime nullement pour vous-même le sens et la portée que je prétends donner à mes dires; et que vous croyez assurément en des découvertes particulières et diverses, qui ne trouvent jamais leur fondement unique et suffisant dans ce que vous pouvez en réfléchir (même lorsque parfois vous croyez l'y trouver; et c'est vrai pour cette croyance même). Et alors je veux ne retenir que ceci de toute votre réponse : vous hésitez à admettre qu'à ce fait en vous d'une foi toujours renouvelée (diversement ou non) au delà de ce qui est successivement et sans cesse découvert il corresponde quelque chose d'assez définissable et d'assez représentable pour qu'il y ait possibilité de diriger là votre confiance réfléchie. Vous voulez être assuré que c'est une réalité originale, qui, vraiment support et principe de toutes ces découvertes, diffère en son unité d'un simple *nom* d'ensemble (tel que le mot « inépuisable ») dont on peut imaginer de les couvrir. Et vous me défiez de me faire une conviction de l'inépuisable dont je puisse, sans contradiction, montrer qu'elle soit aussi stable qu'il l'est, selon moi, lui-même, tout en étant, comme bien entendu, quelque chose de ce qu'il « apporte ».

Que, d'abord, j'aie la certitude d'un renouvellement inépuisable de toutes les découvertes, soit en découvertes assez différentes, soit en très semblables (et même toujours, de quelque façon et de quelque point de vue, en ces deux sortes à la fois), cela ne m'empêche nullement — c'est de ceci au contraire un exemple — d'avoir de véritables certitudes, de faire des découvertes, d'entretenir des opinions qui me paraissent inébranlables, et dont je ne puisse me représenter comment vous ne les reconnaîtriez point pour ce que je dis qu'elles sont.

Qu'ensuite il ne faille pas prétendre enfermer l'inépuisable

sable dans un concept en épuisant l'essence, c'est moi-même qui le proclame, et contre vous, contre votre exigence d'avoir un tel concept. Mais il y a loin de là à dire qu'on ne puisse rien connaître de l'inépuisable; et, de ce qu'il dépasse toute connaissance, à conclure qu'il soit tout à fait en dehors de la connaissance. C'est au sein de la connaissance réfléchie (aussi bien que de toute découverte) que je vous ai montré la nécessité d'admettre un fondement qui est au delà de ce qu'il fonde et qui nous impose nos découvertes, comme par autorité, autorité irrésistible. Et c'est en particulier d'un ensemble de directions mentales et de procédés généraux de la conduite ainsi révélés — quels que soient le mode ou les modes de cette révélation — que, je le déclare, vous n'avez jamais réfuté l'existence, ni seulement examiné l'éventualité. Je vous reproche même d'en avoir rendu par avance la rencontre impossible à votre réflexion, pour autant du moins que vous vous en tenez, en recherchant des règles fondées de l'action, à certaine méthode qui préjuge indûment la forme du résultat espéré. Je sais, moi, comme évidemment vous savez, et je dis, comme vous devriez dire, que ce résultat a pour caractère de *surgir* en nous (sous des aspects qui peuvent varier avec les situations); et que, si en plus de cela on exige de le « fonder », il n'y a guère à le fonder ultimement que sur le fait qu'il surgit : sans vouloir mettre par définition sous ce mot de « fondement » l'idée inconsistante d'un appareil d'implications logiques qui se soutienne lui-même tout seul par ces implications.

Et contrairement à ce que vous déclarez, j'affirme que ce surgissement inépuisable diffère d'un simple nom donné à ce qui surgit; et qu'il possède une unité propre dans tous nos états, et pourtant au delà de tous nos états, de tout ce que nous pouvons sentir et imaginer. La découverte par laquelle pour nous tout se crée, est distincte du total de ce qui est découvert, comme elle ne se ramène tout à fait à rien de ce qui est découvert,

tandis que tout dépend d'elle. Elle-même n'est aperçue que comme se renouvelant, pendant qu'on l'aperçoit, au delà de ce que l'on aperçoit. Bien plus, l'on ne saurait, au regard d'elle, parler d'un total véritable de ce qui est découvert ou peut l'être. Car, un avenir se dessinant sans cesse au-devant du présent, et le passé se transfigurant lui-même, ce total n'est jamais accompli, sinon en ce sens que nous découvrons sans cesse un nouveau « total » de ce que nous découvrons. (Et c'est là retourner l'objection que vous aviez pensé diriger contre moi.) Toute conception ou perception du total est elle-même une partie d'un total nouveau. Tandis que le contenu total de notre découverte momentanée (abstraite de sa solidarité avec une réalité *inépuisable*) s'accroît, s'appauvrit, se remplace, se transforme diversement, complexement, inépuisablement, l'unité de la découverte en tant que découverte reste, dans ce même temps, entière et identique à soi. Et, s'il est vrai qu'en ses profondeurs elle se perd et disparaît pour notre esprit, du moins est-ce à mesure que nous la poursuivons d'une découverte à la découverte de la découverte, et ainsi de suite : c'est-à-dire d'une manière sans cesse conforme à celle dont nous la voyons se perdre de premier abord, et qui contribue à la définir.

Mais bien plus encore, de quelque façon diverse que nous nous y prenions pour former malgré tout — et nous n'y manquons pas — cette idée d'un univers complet, d'un total définitif de tout ce qui peut être, conjointement avec cette idée d'un renouvellement et d'une possibilité inépuisables de découvertes, nous nous trouvons très assurément contraints à admettre dans les rapports mutuels ou internes de toutes celles-ci, tels qu'eux-mêmes nous les découvrons, l'existence d'un règne de lois cohérentes. Or affirmer ces lois qui donnent de l'unité au contenu de l'univers, c'est affirmer l'unité de cette possibilité inépuisable aussi, c'est-à-dire l'unité jusque dans l'aspect suivant lequel nous voyons sans cesse nos découvertes se

constituer, se reconstituer, se défaire, se transformer, avec une certitude au moins aussi forte que celle des faits, des lois particulières. Que l'on se le dise ou que l'on ne se le dise pas, on est toujours convaincu qu'il y a de l'ordre dans l'univers, et toujours l'on atteste par sa vie cette conviction. Quoi que je découvre, j'ordonne ma découverte avec d'autres découvertes; ou, plus exactement, je n'isole apparemment aucun fait par mon attention sans en réalité le mettre ou le garder en rapports avec toute une masse de faits : par ressemblance, par différence, par continuité, par dépendance, par relations de temps, d'espace, de nombre, etc...

D'un côté, je crois que tout fait découvert ou admis pour réel défie l'opération par où l'on prétendrait le déduire en se passant de lui et de nouvelles découvertes. Mais d'un autre côté, il est vrai aussi que le réel se prête à la raison, même pour peu qu'on doive et puisse se le représenter quand on va jusqu'à dire qu'il y échappe : car l'on peut distinguer un aspect descriptif et explicatif dans le caractère constructif et novateur de la découverte en général.

Ou encore, le rationnel ne peut être que le rationnel de l'irrationnel; et même, ne peut être que par l'irrationnel : puisque être rationnel, c'est le fait pour l'irrationnel de nous apparaître et de devenir durablement nôtre et fondé, et puisque les principes rationnels, et toutes les lois, ne sont rien s'ils ne sont pas saisis, compris, découverts, c'est-à-dire dépassés par certain acte en même temps qu'insérés par lui dans certain domaine et certains systèmes. Mais, inversement, aucune des démarches — pour ainsi parler — de l'irrationnel ne peut être conçue indépendamment de la raison, de ce que l'on découvre en soi d'expérience constituée.

Ainsi, il y a de l'ordre dans l'univers (il ne pourrait au reste avoir d'état si désordonné, qui ne fût ordre, du fait seul d'être tel et tel), et pourtant il y a aussi un ordre mouvant plus fondamental. A chaque changement,

c'est-à-dire à chaque événement, à chaque moment, l'ordre semble, il est vrai, nié; le monde sur le point de se faire chaos. Pourtant ce point de vue n'est pas le seul possible : tout changement a ses lois par lesquelles nous pouvons l'apercevoir nécessaire ou plus généralement nous y attendre à quelque degré; ce qui succède à l'ordre, c'est encore un ordre, et conforme au premier, que nie pourtant en partie cette succession déjà !

Ce ne serait pas une valable objection, que de séparer de l'ordre des lois l'ordre des faits, et de dire que seul ce dernier puisse être ou sembler mouvant. L'ordre des faits, ce sont les lois; les lois sont connues à l'aide de faits, comme inversement les faits nous sont définis à l'aide de lois, et les impliquent, que nous nous en rendions nettement compte ou non. Une loi est d'ailleurs un fait, un fait considéré en ce qu'il a de général, c'est-à-dire de commun à un tout un genre d'objets (« choses », événements », « aspects », etc.) Toujours la portée de la loi, et même sa signification, est limitée dans le temps et dans l'espace par sa référence à ces objets et par l'inéluctable limitation propre du domaine et des conditions d'expérience d'où ils sont tirés et par où ils sont définis — ainsi que tous les termes qui interviennent dans la loi, c'est-à-dire les faits — et où sa connaissance s'est constituée. Or ce n'est pas d'une autre manière qu'un fait est lui-même directement loi à quelque degré; outre ce que, par son énoncé, il implique d'autres lois et d'autres faits, comme réciproquement il les enrichit. Car il vaut d'une façon générale pour l'ensemble des fractions de ce dont on l'affirme, indique quelque chose de la nature de chacune, de son aspect, de sa direction dans le changement par exemple (même si l'énoncé du fait valable pour l'ensemble doit être transformé pour indiquer la loi de la partie). Pourrait-il même être affirmé de quelque chose d'indivisible, il vaudrait encore, d'une façon générale, pour l'ensemble des fractions, toujours possibles pour l'esprit, de la durée de cet indivisible, ou de celle

de l'esprit, indiquerait donc quelque chose d'un nombre d'objets qu'on peut faire aussi grand que l'on veut.

Mais que vous sépariez ou non l'ordre des faits de celui des lois, en vain entreprendrez-vous de réfuter le fait — la loi — du renouvellement inépuisable des découvertes et des manières de découvrir, par l'ordre intérieur à ce renouvellement; comme au contraire cet ordre par ce renouvellement.

D'une part, il est très assurément vrai, je l'avoue, que lorsque nous découvrons des lois relatives à des situations, à des aspects, à des cas, dont nous nous trouvons convaincus qu'ils subsisteront certain temps dans l'avenir, ou qu'au moins ils existaient dans le passé, nous sommes convaincus que ces lois existaient elles aussi avant qu'elles fussent découvertes par nous ou qu'on les découvrit. Par elles, nous nions le renouvellement des lois, le renouvellement véritable des faits, dans la mesure où elles déterminent par avance le contenu de tout renouvellement. De sorte, nous semble-t-il, que notre croyance en celui-ci peut fort bien coïncider avec notre seule ignorance partielle (partielle et immense). Mais il ne faut pas oublier, ou manquer de voir, que cette application de la loi au passé ou à l'avenir est elle-même affirmée et prétendue valable par la proposition érigée en loi, c'est-à-dire : fait elle-même partie de ce en faveur de quoi on voudrait l'invoquer. Et, à supposer qu'elle fût rigoureuse jusque dans l'universalité que son énoncé comporte pour tel et tel genre d'objets, comment démontrerait-on que tout ou partie des réalités au sujet desquelles la loi a lieu, et qui interviennent dans cet énoncé, ne va pas s'anéantir en vertu de quelque chose d'encore ignoré?

Inversement, on peut entreprendre, avec autant d'apparente facilité, de repousser toute prétention à la connaissance de ces lois ou de leur existence, en s'appuyant cette fois sur le renouvellement inépuisable, au lieu d'y objecter. Mais précisément puisque malgré lui nous élevons cette prétention par un effet invincible, puisque nous

faisons ces découvertes, possédons ces certitudes, ne les quittons qu'en les remplaçant, cette soi-disant réfutation ne parviendrait nullement à les détruire, ni même à les ébranler. Pas plus que ne les détruit ce que nous avons pu dire du manque de rigueur logique des inductions, ou ce que nous pourrions dire du caractère unique et inépuisable de tout objet de notre attention, enfin ce qu'il y a de flou dans les définitions naturelles. De même, bien que nous retrouvions souvent, et nous attendions à retrouver toujours, des lois sinon la même loi, dans l'étude des dérogations à une loi énoncée, nous rencontrons aussi des dérogations à ces lois nouvelles, ou à l'interprétation nouvelle. Et du point de vue de la logique, jamais rien ne prouve que nous ne soyons pas en cas d'en rencontrer; ni ne nous assure légitimement de l'ordre de grandeur de leur nombre dans nos futures expériences. Mais tout cela n'a pas d'importance au regard des certitudes que nous possédons. Elles pourront céder partiellement au spectacle de dérogations qui, pour autant, en prendront la place; elles ne céderont pas à tous ces arguments. Nous savons (et la réalité nous rappelle souvent avec trop de rigueur) que nous ne pouvons pas faire signifier n'importe quoi aux expériences que nous entreprenons et subissons. Notre connaissance, ou ce que nous appelons ainsi dans le présent, nous résiste à nous-mêmes quand nous ne voulons pas nous confondre avec elle; a même un de ses signes (je ne dis pas : toujours et en tout point suffisant pour nous) dans cette résistance.

Que nos prévisions, et jusqu'à celles que les événements ont le plus confirmées, ne soient et ne valent jamais plus, logiquement, que des attentes, des risques, des paris; que nous ne sachions jamais, du moins rigoureusement, si par exemple de l'eau ne va pas devenir toute solide, un instant ou souvent ou désormais, à des températures et sous des pressions pour lesquelles elle devenait pour nous nécessairement toute vapeur (et certes nous invoquerons alors des conditions nouvelles : mais quelle preuve défini-

tive aurons-nous encore de la constance de ces conditions, ou de la constance de leur union avec celles par lesquelles nous les expliquerons elle-mêmes ?); que nous ne sachions pas bien si le soleil se lèvera une fois encore; ni si le corps céleste qui nous porte, ne va point, dans un instant, se disperser à travers l'espace, etc. : tout cela n'empêche pas que notre vie ne soit, et ne continue d'être, en ses gestes les plus comme les moins réfléchis, un ensemble incessant de paris parfaitement acceptés. Et je n'entends pas seulement des paris tels que les précédents : auxquels nous ne pensons point ou ne pensons pas d'ordinaire, mais même des paris dont certains comportent à nos yeux beaucoup plus de hasard que les autres; des paris que l'expérience de nos échecs, de nos erreurs, de nos fréquentes illusions, le souvenir des faux-semblants rencontrés déjà peut nous faire modifier, non ne pas renouveler sous d'autres formes. A plus forte raison maintiendrons-nous ceux que notre passé ne nous paraît pas avoir jamais donné sujet de ne pas maintenir, et que nous appelons « nos certitudes ».

Il nous est impossible de ne pas agir, et même, j'y insisterai encore, de ne pas calculer en agissant, et en tant même que nous agissons. Il nous est impossible, en tout cas, de ne pas nous livrer aux prévisions que nous tirons des analogies du présent avec notre passé, de ne pas tenir compte de la nature de nos expériences et de nos succès anciens pour choisir les modes et les moyens de notre action, et pour la régler d'après ce que nous découvrons du présent lui-même.

Si je juge indispensable certain résultat que j'ai déjà vu produit par tel et tel procédé, par le fonctionnement de telle et telle machine par exemple, pensera-t-on me détourner d'en faire usage, ou bien d'en construire une semblable, s'il le faut, en me disant : « D'abord, qu'y a-t-il d'assuré dans votre entreprise ? Qu'est-ce qui prouve que vous n'alliez pas mourir ou vous trouver transporté bien loin, ou tout à fait empêché, avant de la mener à

son terme ? Et que n'aillent pas disparaître aussi tout d'un coup, comme peut-être tôt ou tard, tous les êtres susceptibles d'en profiter ? » Mais si je suis en bonne santé et vis en paix dans un pays salubre, je laisserai de côté l'hypothèse de ma mort imminente ou prochaine (quoique je n'aie pas valablement de quoi l'écarter) aussi bien que l'hypothèse d'une catastrophe frappant l'humanité, si rien de très précis n'est venu sur ce sujet à ma connaissance.

Et si l'on me dit : « Qu'est-ce qui vous prouve que cette machine, installée à tel endroit, doive fonctionner à tel moment comme elle a pu fonctionner alors et là-bas ? Elle fonctionnera, dites-vous, si vous appuyez sur ce levier et si du moins toutes les circonstances sont égales à celles pour lesquelles elle est construite et où elle donne le résultat cherché ? Mais, justement, comment pouvez-vous savoir si toutes les circonstances — et même toutes vos lois — sont et resteront égales ? Comment jamais être sûr de connaître toutes celles qui pourront influencer ou non sur son fonctionnement ? De quel droit, bien plus, affirmez-vous que *toutes* les circonstances que vous ne spécifiez pas puissent être égales, alors que vous ne pouvez prétendre les connaître toutes ? etc., etc. »

Je répondrai encore que, sans doute, je ne dois jamais me prétendre parfaitement sûr de l'application exacte de mes plans et de mes connaissances, ou de la possibilité de leur réajustement par moi ou par quiconque ; que je ne prétends pas non plus l'être ; mais que, si je réfléchis aujourd'hui sur cette question, j'en viens à prendre sur moi, pour chacune de mes entreprises, certain risque de perdre mon temps. Risque qu'aussi bien j'accepte toujours et sans cesse, quoique moins délibérément et moins pesamment. Risque d'être déçu, et de souffrir peut-être, mais contre une chance de satisfaire mes désirs, que je puis avoir le sentiment de rendre extrêmement forte par l'emploi de tel et tel procédé plutôt que de tel autre.

Certes, c'est seule l'expérience directe, la découverte présente d'un fait, qui m'assurera de manière entièrement valable que le fait a lieu et qu'il était possible; sauf dans la mesure où tout fait tient de mon interprétation et des structures constituées de ma sensibilité intellectuelle — et encore, à bien examiner, y a-t-il là déjà plutôt description partielle du fait, qu'objection ou même restriction à son existence particulière et originale. Mais précisément je découvre, je me sens persuadé par mes expériences, convaincu en mes tendances, que la plupart du temps, pour beaucoup de choses que je puis vouloir ou souhaiter, ce n'est pas en faisant n'importe quoi, ou en ne faisant, volontairement, qu'attendre, que j'arriverai à ce que je souhaite. Je connais, et vous connaissez, je crois, le sens des mots « résultat », « recherche », « effort », « obtenir », etc. : ils correspondent à des impressions qui nous sont très familières. Même, les risques d'erreur que je cours relativement à la plus grande partie de mon action, me paraissent le plus souvent si faibles, d'après l'état de mon expérience et de mon information, ou, par la vertu de mes habitudes, m'apparaissent si peu, qu'il me faudrait quelque effort pour les envisager et même pour les imaginer.

Ainsi pour moi le risque toujours, mais toujours très inégalement réparti. L'inépuisable, mais toujours, pour moi, ordonné, toujours un; quoique toujours dépassant ce que je mets et pourrai mettre sous son unité. Je tiens à ajouter enfin, mais sans doute avez-vous de vous-même compris, qu'en vous montrant ou vous rappelant que l'inépuisable possède toujours de l'unité pour nous, j'entendais moins indiquer que l'inépuisable est unique, que continuer à vous en faire sensible la réalité, ou plutôt la marquer davantage dans votre conscience la plus réfléchie. Aussi bien, dire qu'il fût plusieurs et non pas seulement divers, impliquerait encore une unité de l'inépuisable, jusqu'en ce sens d'unité d'un seul tenant, par laquelle chacune des espèces qu'on affirmerait s'en

distinguer pût précisément en être dite une espèce. Or il a même cette unité profonde que notre esprit ne peut attribuer, par exemple (du moins immédiatement et sans recours aux lois et à l'unité en question) à l'ensemble « chien-éclipse-Grèce-miroir » ou bien « hier-fée-triangle », même désigné par un seul nom arbitrairement créé pour cet ensemble.

LE PHILOSOPHE

L'inépuisable découverte ou l'inépuisable renouvellement seraient-ils réels, rien ne prouve encore que cette réalité fût plus que la réalité d'un aspect, fût un fait qui n'eût besoin que de soi pour exister, et auquel tout le reste pût être rapporté comme à une source ou à un principe. Et à supposer même cette indépendance démontrée, rien ne nous prouve encore pleinement que l'inépuisable soit enfin un être vers lequel diriger notre foi puisse avoir un sens pour nous.

LE SAGE

Que d'abord il y ait possibilité et sens d'une foi en l'inépuisable, cela doit vous être évident d'après ce que j'ai dit. Dans toute découverte, même la moins ressemblante ou la plus opposée par son contenu à un acte de foi, vous êtes croyance et confiance pour autant que vous percevez; que vous affirmez; que vous accomplissez des gestes, d'une façon réfléchie ou non; que vous accompagnez vos émotions naissantes (et les avoir, c'est déjà les accompagner); les faites ou les laissez s'épuiser, etc. Et dans tout acte de croyance et de confiance, distinctement ou non attiré comme tel sous le regard de l'attention, il y a votre foi en l'inépuisable, une foi non pas simplement possible mais éminemment effective.

Et cet inépuisable n'est pas un aspect seulement de la découverte, il supporte bien toute découverte, il est la possibilité de toute découverte. Je peux même dire : « le pouvoir » de toute découverte. Car — comme j'entends sous ce mot — d'une part c'est une possibilité toujours

de quelque manière ordonnée pour nous, et une; et d'autre part cependant, aucune découverte future, telle et telle, ne peut être pour nous rigoureusement impliquée ou exclue par ce que nous connaissons déjà de lui, et par tout ce que, pour ainsi dire, nous pouvons déjà en avoir reçu.

Puisque, dans la réalité et dans la profondeur de toutes les manifestations de votre sensibilité, de votre vie, vous ne cessez de vous *soumettre* à l'inépuisable, il est pour vous en vous-même *supérieur*. Mais ne trouvez-vous pas encore suffisamment, dans mes indications, de quoi constituer un objet de foi pour votre conscience la plus exprimée, un principe vraiment réfléchi par vous des déterminations majeures de votre conduite ? Vous faudrait-il une certitude plus localisée, une représentation plus précise, un être plus plein que ce que je vous fournis ? Dans ce cas vous me marqueriez vous-même, je vous prierais d'y prendre garde, que vous connaîtriez déjà le genre de réponse vous convenant, vous rapprochant de cet être « plus plein », ou plus réel, que le « simple fait » dont je vous ai parlé. Car me dire que telle représentation n'est pas assez précise, tel être pas assez plein, serait avouer en vous une exigence qui définit déjà ce que cette représentation doit comporter, ébauchât même déjà quelque attitude mentale.

L'inépuisable sera peut-être rapproché de vous comme Matière se suffisant à elle-même pour être féconde, ou bien comme ensemble de Lois ou de Causes innombrables, ou Nature animée, ou Energie, ou comme Idées ou Principe, ou comme Esprit universel, ou bien ensemble d'Esprits ou de Forces unis ou opposés, ou encore comme Personne séparée, etc. Ces nouvelles notions, auxquelles toutes est attachée la même notion du même inépuisable pouvoir; et les sentiments, les conduites qu'avec plus ou moins de rigueur ou d'arbitraire on peut faire correspondre à leur contenu, peuvent être encore chacune particularisées, et d'une manière qui ne semblera parfois fort bizarre (comme l'emploi, d'ailleurs, de telles de ces notions mêmes)

qu'à ceux qui ne sont pas tout à fait soumis, ou ne le sont plus, ou ne le sont pas encore, à l'effet des mêmes conditions, historiques et autres, qui peuvent la rendre nécessaire en d'autres hommes, et en faire pour eux une découverte authentique.

La réponse par laquelle votre certitude fondamentale pût se préciser dans votre réflexion, et se traduire par certaines images, certaines croyances, certaines émotions, certains gestes définis, vous n'auriez donc qu'à la sentir en vous-même, d'après les influences qui se seront trouvées agir le plus sur votre tempérament, parmi votre éducation totale et les divers milieux humains de sentiments, d'idées, et en général de vie, que vous avez pu traverser, et suivant le mode moyen selon lequel les plus fortes mêmes se seront transformées en se mêlant des traces des plus faibles; il est, au reste, quelquefois redevable à l'effort de recherche le plus individuel, et au caractère directement.

« Mais cette réponse peut être une fausse réponse ? » Pas pour vous; surtout si vous la lisez dans la complexité naturelle où elle se situe, comme je vous ai demandé de faire. Car alors elle est beaucoup moins susceptible des qualificatifs « vrai » et « faux » que de ceux, plus étendus, de « réel » et d'« inexistant ». (Or elle existe, par hypothèse, et n'est rapportable qu'à vous en son intime contenu.) N'avons-nous pas vu, au surplus, qu'il n'y a pas d'affirmation intellectuelle pure; et qu'une recherche de pensée qui tend à la plénitude — et toute recherche y tend — vise à devenir plus concrète, à fondre ensemble sa forme, son contenu, son opération autant que possible, à se faire pour une grande part sensation, sentiment et geste ? Et pour autant qu'elle localisera encore son objet (du moins sans abstraire ni isoler) dans un domaine propre atteint par une découverte directe, elle sera en cela aidée, supplée, précisée, exprimée par ce que je nomme un « langage », et sans cesse plus ou moins ajustée et nuancée par l'activité individuelle.

Il y a, vous le savez, des différences d'un individu

humain à un autre dans les formes de la fabrication matérielle, et des arts, et de la recherche intellectuelle, et de la tendresse, et de la morale, etc.; mais il y a aussi, surtout à l'intérieur des groupes entre lesquels à plusieurs égards les hommes se partagent, des ressemblances nombreuses et essentielles, pour beaucoup entretenues en ces formes par les « langages » : il y a des systèmes mobiles de découvertes — « mobiles » à la fois parce qu'ils se transmettent et qu'ils se transforment — comme il y a des systèmes mobiles de symboles, qui en sont d'ailleurs eux-mêmes une partie. C'est de même par tels ensembles de gestes et de concepts; par une insistance sur tels et tels sentiments, eux-mêmes traduits de telle et telle manière; par des attitudes qui, différentes d'un homme à l'autre, et parfois opposées, le sont surtout d'un groupe à un autre; c'est par toutes sortes de procédés et de nuances diverses que les groupes, grands et petits, serrés ou lâches, existant ou se formant parmi les hommes, et que les individus à l'intérieur de ces groupes, peuvent se sentir exprimer et réfléchir le mieux leur même conscience de l'inépuisable et de leur dépendance par rapport à lui. Je pense avoir déjà eu l'occasion de noter avec vous que, quoi que ce soit qui en vienne à compter dans la vie d'un esprit, c'est toujours, pour une part, quelque chose par quoi (qu'on s'en aperçoive nettement ou non) l'on communique, ou vise à communiquer de quelque manière, avec d'autres êtres assez semblables à soi. Comment ne serait-ce pas vrai pour ce dont je parle maintenant ?

Mais qu'on se l'exprime d'une façon qui exclue ou non une intimité avec lui, ou qui attribue à cette intimité tel degré ou tel autre; ou bien même qu'on ne s'exprime l'inépuisable d'aucune façon; tout cela ne modifie nullement ce fait : qu'on découvre sans cesse l'existence de l'inépuisable d'une façon plus proche que ce qu'on peut s'en dire, évidence constante à travers toutes les évidences, et leur fondement suffisant à toutes.

LE PHILOSOPHE

Monsieur, puisque vous tenez tant à me persuader que je suis de votre avis, et que je crois comme vous en l'existence de l'inépuisable, alors que vous-même le déterminez si peu, qu'on peut dire, sans beaucoup se tromper, que vous n'y croyez guère, je puis bien vous avouer qu'en un sens, mais en un sens qui reste cependant assez différent du vôtre, vos paroles ne me choqueraient pas trop, correspondraient à une vision ressemblant à la mienne. Parler de l'inépuisable, comme vous faites, ce n'est au fond pas dire autre chose que ceci : « Tout ce que nous faisons et pensons, nous le faisons à la vérité sans réfléchir pleinement quoi ni pourquoi, forcés à cela que nous sommes sans savoir ni comprendre comment, ni pouvoir jamais changer une telle situation, ou croire la changer sans la retrouver encore. Mais puisque nous nous voyons forcés et même confiants, qu'y a-t-il d'autre à faire qu'à agir en conséquence ? Vous ne comprenez pas ? Moi non plus ! Vous pouvez donc bien faire comme moi, et vous n'y manquerez point ». A cela je réponds : « Avoir confiance on ne sait pas en quoi, c'est, si l'on y réfléchit, ne pas savoir en quoi avoir confiance ; se voir forcé, sans savoir ni comprendre comment, à quelque chose dont on ne peut être pleinement assuré de connaître le sens, c'est ne pas se voir véritablement et spirituellement forcé. » Si vous dénoncez une fois de plus dans mes paroles et mes gestes successifs la preuve en moi de cette confiance que je parais nier, je vous réponds une fois de plus, qu'en serait-il ainsi, je ne puis réfléchir ces gestes, ces paroles, cette confiance, comme vous m'y invitez momentanément, sans au fur et à mesure les retirer de moi ou me retirer d'eux.

Mais j'oublie que pour vous l'inépuisable, ce n'est pas seulement l'aspect incompréhensible, et indéterminable en rigueur, de tous les événements, c'est aussi la source

une de leur apparition, l'unité, selon vous évidente, de leur possibilité, le pouvoir parmi tous les pouvoirs.

L'unité selon vous évidente... Mais, au fond, est-elle vraiment pour vous si évidente ? Je ne puis quant à moi concevoir votre foi en des propositions telles que : « La diversité est une » ou « L'unité est diverse ». Ou du moins, si on les énonce — et je ne prétends nullement vous empêcher plus que vous conseiller de le faire — je ne conçois pas qu'on leur donne jamais un autre sens, malgré les mots, que celui-ci : « Ce qu'il y a d'unité est unité », « Ce qu'il y a de divers est divers ».

L'univers ne pourra être *un* pour nous que quand nous découvrirons une formule unique qui l'exprime tout entier et dans son complet détail, et qui possède elle-même une unité sans coupure. Mais dans une telle formule, il ne peut y avoir autre chose qu'un terme identique à soi, c'est-à-dire que la position de l'identité.

Aussi bien, pour affirmer l'unité, ou pour affirmer la diversité de l'univers, vous vous trouvez obligé d'abord de faire se prendre toutes choses dans un réseau de relations où chaque événement, pour se définir à nous et s'isoler même, ou au contraire pour se confondre, a besoin d'autre chose que de soi : ressemblances et différences dans l'espace, dans le temps, etc., inclusion, exclusion, contiguïté, etc., tous rapports qui sont pris eux-mêmes en de tels rapports. Vous devez assez savoir qu'aucune relation, aucune loi, ne peut être proposée, qui ne se confonde, dans l'esprit de celui qui la propose, avec le seul principe de l'identité, ou ne paraisse absurde à qui la propose. Vous ne craignez pourtant pas de dire que l'unité des possibles apparaît par la solidarité, sous tels et tels points de vue, de termes qui, par ailleurs, restent distincts et séparés les uns des autres; et que si le principe de l'identité se manifeste, ce n'est pas que sa manifestation supprime l'originalité par rapport à lui des termes de la proposition découverte.

Cela revient à diviser les propositions non pas, comme

j'ai fait, en deux termes affirmés identiques l'un à l'autre par le présent du verbe « être », mais en deux ou plusieurs termes dont le rapport ne serait plus nécessairement le seul verbe « est » : par exemple, « précéda », « seront le triple de », etc.

Or, envisager une proposition comme une relation particulière entre des termes, plutôt que comme, toujours, l'attribution réciproque de deux termes l'un à l'autre, est de toute façon rendre cette proposition absurde, c'est-à-dire lui faire perdre son caractère de proposition. Car si les termes n'impliquent aucunement la relation que l'on affirme entre eux, et sont tout à fait indépendants et isolés l'un de l'autre, même sous le rapport considéré, comment cette relation est-elle possible ? Et si la possibilité d'une telle relation de l'un avec l'autre, fait partie de ces termes, comment prétendre les considérer à part l'un de l'autre, et à part d'elle ? Comment diviser en eux la proposition ? D'une façon générale, des termes ne sont rien, s'ils ne comportent pas déjà leurs propres relations ; les relations particulières ne sont rien sans déjà en soi, indivisiblement, les termes dont elles sont relations.

Et quand même j'admettrais l'existence de propositions, et même d'un univers, faits de termes et de relations comme vous le voulez, il me faudrait bien revenir de quelque manière à cette objection, à propos de la relation d'effet à cause, à laquelle vous donnez un si grand rôle au fond de vos discours. C'est en traduisant implicitement par elle le principe de raison sur lequel on ne manque jamais de s'appuyer, que vous avez pu quasiment assigner le nom de « pouvoir créateur » à ce « quelque chose » de logiquement et aussi de réellement insaisissable qu'il y a pour vous dans toute production, dans toute découverte, dans tout événement. Certes la relation d'effet à cause, ou de cause à effet, apparaît non seulement dans ce cas particulier, mais dans n'importe quelle tentative d'unification d'une diversité particulière (successive ou simultanée) et

dans n'importe quelle explication. Car faire appel, expressément ou non, à un fait ou à une loi qui explique un événement ou un aspect, c'est aussi mettre en cause, et affirmer être causes, d'autres événements, d'autres circonstances réalisées, qui interviennent dans l'énoncé de ce fait ou de cette loi.

Or je dis que cette relation n'a de possibilité logique, et donc de possibilité tout court, et de sens, qu'autant qu'elle se confond avec l'affirmation de l'identité; est absurde pour autant qu'on l'en fait différente : ne peut donc, pour moi, avoir été vraiment affirmée différente. Car dire qu'il y a dans l'ensemble d'un groupe A de faits de quoi expliquer le fait B, et que l'apparition ou la présence de A tout entier implique celle de B et l'entraîne nécessairement, c'est dire que lorsque l'on passe de A à B, on ne passe à rien que A ne comportât déjà en son essence; et qu'il suffit, pour qu'ait lieu B, qu'A ait lieu et reste identique à soi. Mais alors, ou bien il est absurde de continuer à parler de A et de B comme de deux faits séparés, et non pas comme d'un seul et même tout, ou bien il est absurde de continuer à dire que la présence de A soit la cause suffisante et nécessaire de celle de B, tout en excluant de l'ensemble A les caractères qui composent le fait B.

Mais je suppose que, malgré tout cela encore, vous puissiez valablement vous appuyer sur un suprême pouvoir de production, distinct de ce qui est produit. (Et je ne me préoccupe point de savoir si les arguments que vous me présentez — au reste atténués par de prudentes réserves — ne répugnent pas à votre propre esprit et si vous ne les employez pas à seule fin de me faire échec par des objections que, fausses ou vraies, vous pensiez que je n'aie pas de quoi écarter.) Je déclare comprendre fort mal en quoi l'existence de ce suprême pouvoir pourrait résoudre le problème de l'action, quand même on pousserait vos conclusions dans leur propre sens plus loin encore que vous n'avez fait.

D'une part, je ne vois guère quelles règles précises peuvent en découler pour moi (ni d'ailleurs pour vous) puisque vous-même affirmez le caractère en tous sens inépuisable de leur possibilité. Je ne vois pas d'autre part pourquoi, une fois énoncées, elles s'imposeraient à moi comme nécessaires : contrairement à ce que vous annoncez, vous n'avez pas prouvé qu'elles pussent avoir la moindre valeur pour ma conscience la plus réfléchie. « Parce qu'elles seraient la manifestation de la toute-puissance ? » Mais ceci est en question, de savoir si précisément elles seront toutes-puissantes sur moi, quand la puissance n'en peut qu'être faite de mon consentement et de ma conviction rationnelle, et quand, au surplus, il m'est doublement difficile de prendre tout à fait au sérieux désormais l'idée d'une puissance ou d'une volonté qui se détermine et cherche à s'imposer (puisque'il n'y a pas d'éthique). « Je souffrirais tôt ou tard en y désobéissant, jouirais en y étant docile ? » Mais cela même supposé, n'ayant aucune règle, ai-je celle, encore une fois, de mettre au principe de mes actes le refus des souffrances ou la recherche délibérée du bonheur, serait-ce pour un moment, serait-ce pour l'éternité ? Peut-être n'ai-je même pas, en ce que je suis le plus purement, de quoi *ressentir* plaisir ou douleur, s'ils comportent répulsion et attirance, refus ou approbation, c'est-à-dire des directions de la conduite, que je ne puis pas fonder.

Irez-vous jusqu'à dire que je doive respecter les règles issues du « pouvoir créateur » « parce qu'il a en lui la source éminemment respectable de la perfection de toutes choses, sous tout point de vue ? (pour autant que cette perfection est possible — ce qui est dire, encore une fois, qu'elle dépend de lui).

Supposons qu'il puisse être cela en effet. Si vous entendez par « perfection » autre chose et plus que le fait, pour un objet, d'être pleinement conforme à une notion N, et d'être en ce sens un « parfait N », quelque chose à quoi il ne manque rien de ce qui fait N (comme on dit « un

cercle parfait », un « parfait débauché », etc.), c'est-à-dire si le pouvoir créateur dont vous me proposez l'existence, comporte toute perfection, en un sens où « perfection » signifie « réalisation complète, et donc respectable, d'une exigence éthique constituée », je vous rappellerai que c'est justement l'éthique qu'il s'agit d'abord de constituer, c'est ce respect de telle et telle exigence qu'il s'agit de fonder; bien plus, nous connaissons avec clarté l'impossibilité d'une telle constitution et d'un tel fondement.

Mais pourquoi me soucier de vous faire toutes ces objections, quand vous ne vous êtes pas même avancé dans votre tentative de solution assez loin pour vous y exposer, et quand votre « inépuisable » est *trop* inépuisable et trop indéfini pour pouvoir, par son idée, produire un effet défini à l'égard du problème de l'action, comme de toute recherche réfléchie ?

L'INTELLIGENCE

LE SAGE

Puisque c'est dans votre conscience la plus réfléchie qu'il s'agit de vous faire pleinement reconnaître la suprématie de l'inépuisable, je veux, par un dernier effort, m'appliquer à vous montrer explicitement que, quand même vous exigeriez ainsi, pour objet de votre foi, quelque chose de plus localisé, de plus représentable, sinon de plus proche de vous et de l'intimité de votre être, alors l'insondable autorité, l'insondable pouvoir de révélation que j'ai dit sera encore au fond de cet objet, de ce qui lui donnera sur vous, à vos propres yeux, sa force prenante, et cela sans perdre le caractère que j'ai entendu lui assigner par sa dénomination même.

Certes, j'éprouve de l'embarras, presque de la répugnance, à m'engager, encore plus que je ne fais depuis ce matin avec vous, dans des questions aussi vastes et aussi éloignées de toute situation particulière, et à prêter à croire que je veuille épuiser l'inépuisable. Mais je trouve justement quelque consolation à cette dernière aventure dans la pensée que ce que je vais vous dire maintenant nous ramènera du moins au sein des réalités que nous sommes le plus sûrs de saisir (sinon, souvent, d'expliquer). Nous y retrouverons le fait même, tel quel, que vous voulez me faire préciser par leur moyen; et, en même temps, nous verrons s'effacer vos nouvelles objections.

Pour arriver à ce résultat, je trouve commode de commencer par vous dire (sans désirer rien exclure) que l'iné-

puisable peut assez bien être représenté par une *intelligence*, par un pouvoir de solution et d'adaptation; et de vous montrer ensuite l'intelligence partout, partout du moins où l'on découvre une réalité vraiment singulière (1) et concrète.

Je ne compte pas par là vous imposer ni même vous indiquer, plus que précédemment, les croyances particulières qui peuvent être miennes, ni ôter toute place par mes discours aux opinions les plus différentes. Car sans doute la théorie que je viens d'annoncer me sera-t-elle assez propre, puisqu'elle consistera en partie à faire apparaître, à côté et au lieu du sens ordinaire du mot « intelligence », un sens l'étendant à un nombre d'objets infiniment supérieur; un sens que je soutiendrai d'ailleurs être fait de l'essentiel de ce qui donne à l'autre quelque portée. Mais d'une part, je ne prendrai pas sur moi de décider devant vous si l'inépuisable n'est pas aussi autre chose que l'intelligence agissante, outre qu'il est elle. D'autre part, et surtout, il ne s'agira pas pour moi de vous dire que l'intelligence soit, ou ne soit pas, le fond absolument irréductible de tout être véritable, mais bien : que, pour notre faculté ou pour nos tentatives de connaître, elle se présente en fait, sous un nom ou sous un autre, comme l'élément ultime que nous puissions atteindre de toute structure respectée comme telle; et qu'on retrouverait l'intelligence, en son sens nouveau, sous toutes les réalités singulières, de contour tant soit peu net et accusé, que vous proposeriez comme les plus apparemment différentes.

Ensuite (et, au fond, corrélativement), il ne s'agira pas de dire que l'inépuisable *ressemble* à l'intelligence; encore moins : qu'il soit une intelligence *parmi* l'intelligence; et d'entendre ou de sous-entendre que cette notion d'intelligence nous soit parfaitement compréhensible et puisse

(1) = qui est un individu (cf. *supra*, p. 170, note).

servir, à son tour, à expliquer l'inépuisable. Je compte montrer seulement que l'inépuisable est lui-même tout ce que nous saisissons et pouvons saisir sous cette notion d'intelligence, en ce qui y est fondamental. (Si du moins je me permets d'employer le mot « saisir » en parlant de l'inépuisable auquel il convient si peu.)

Enfin, je ne prétendrai pas, même en l'abstrayant, que l'intelligence soit séparée de parmi d'autres formes de l'être, de parmi volonté et sensibilité par exemple et que celles-ci soient réelles même à part des faits d'intelligence, ou réciproquement. Pour moi, toutes ces réalités s'impliquent en diverses mesures, peuvent se confondre en partie; et pour autant qu'elles se distinguent même les unes des autres, ne le font pas de manière brutalement tranchée; au reste, je crois que mes discours passés ou prochains auront contribué à vous rendre cela manifeste, ou à vous le rappeler.

Que d'abord l'inépuisable n'est guère perdu de vue par nous (à supposer qu'il le soit jamais), lorsque nous venons à considérer l'intelligence, nous sommes déjà très préparés à l'admettre. Car nous avons trouvé, et possédons, la révélation de l'inépuisable par l'inépuisable, dans toute révélation, dans tout acte de saisir et plus généralement de découvrir. Or, les découvertes de l'intelligence, en leur sens apparemment restreint de solutions conscientes à des difficultés et pour des buts et des fins dont on a conscience, font partie de ce que, avec votre permission, j'ai entendu sous le mot « découvertes », d'une manière plus large (y comprenant non seulement les résultats des opérations d'intellect et d'entendement, mais les perceptions, les sensations, les sentiments, les imaginations, les rappels, les souvenirs plus ou moins distincts, tous les faits et gestes de l'individu dans leur accomplissement). Sans doute, on exprime moins par le mot « intelligence » le fait de certaines découvertes, que la capacité, le pouvoir de les effectuer. Mais n'avons-nous pas vu que l'inépuisable est le pouvoir par excellence,

à quoi se subordonne tout pouvoir, et par quoi, même, se réalise toute possibilité ? J'ai dit une fois : « L'inépuisable crée pour ainsi dire... » ; j'aurais pu tout de suite affirmer qu'il est vraiment créateur. (Mais je laisse à votre choix d'user ou non de ce mot « création » pour exprimer l'idée — suivant son sens, je crois — de nouveauté réelle issue d'un pouvoir établi ; et du mot « pouvoir » même : c'est-à-dire une possibilité pour nous une et ordonnée, mais aussi toujours indéfinie sous certains rapports.) Car nous avons vu, et nous avons de quoi voir, par une possibilité de découverte qui est elle-même ce pouvoir créateur encore, qu'il y a, entre autres aspects des choses, un renouvellement véritable, une nouveauté que l'on ne peut sans contradiction prétendre en aucun cas tout à fait déduire et réduire.

Et il n'est pas difficile de montrer qu'il n'y a pas dans l'intelligence individuelle, et qu'on ne se représente pas sous l'idée de ce pouvoir, quelque procédé spécial et suffisant de production, quelque chose qui le distingue de la création générale par l'inépuisable, et l'empêche de s'y perdre à nos yeux. Rendons-nous compte de ce que nous apercevons en nous, pendant une « opération de l'intelligence », une « opération accompagnée d'intelligence » ou « conduite par l'intelligence ». Par exemple, l'ajustement, au prix de grands efforts, d'un plan ou d'un procédé à des conditions nouvelles. Nous ne discernons pas autre chose immédiatement, comme facteur tant soit peu différencié de la production du résultat cherché et obtenu, que l'effort lui-même et l'acte d'une attention de plus en plus concentrée sur l'objet qu'elle se donne : c'est-à-dire ce qui a lieu dans tout effort, qu'il soit de muscle, ou de mémoire, ou d'observation, etc. Mais comment la seule attention, telle qu'elle nous apparaît, arriverait-elle à produire quelque chose ? Certes, souvent — non pas toujours, tant s'en faut ! — elle réussit, pour ainsi dire, à provoquer, à faire surgir les découvertes, et à les tirer à soi. Mais si elles sont alors produites, c'est plutôt *à travers*

l'attention qu'à partir d'elle comme source. Il y a d'ailleurs des découvertes de l'intelligence, et des opérations accompagnées d'intelligence, qui ont lieu sans très apparent effort de l'attention; l'idée d'intelligence ne peut servir à les expliquer dans leur caractère propre : elle n'est que l'idée de ce qu'elles ont de commun, et du pouvoir — ou de la possibilité — de leur production en général, se confond pour autant avec l'inépuisable. Sauf en ce qu'on la rapporte à un individu pour beaucoup distinct d'elle-même, et accessible à la perception « des sens ».

Nous ne sommes pas en tout point enchaînés par rapport à notre intelligence, puisque nous la considérons comme faisant partie de ce que nous appelons « nous-mêmes ». Mais nous ne sommes pas entièrement libres par rapport à elle, par rapport à ce qu'elle nous apporte, ou au fait que souvent peu de chose nous est apporté de ce que nous recherchons. Pas plus que nous ne le sommes, la plupart du temps, par rapport à ce que nous apportent nos diverses perceptions : il ne dépend pas de nous qu'elles soient ceci ou cela, ni qu'elles aient où non lieu dans telles et telles circonstances et à tel et tel moment, ni qu'elles n'aient toujours de quoi nous surprendre, au moins en leur détail, si exacte que puisse se trouver notre prévision.

Et non seulement, en rapportant des découvertes à l'intelligence, ou à l'attention, ou à l'effort, nous renonçons en fait à les expliquer, et les suspendons à l'inépuisable — que nous nous le disions ou non —, mais encore notre recherche même de ces découvertes consiste à nous tendre vers lui et à nous y suspendre. Car je tiens à insister sur un fait que j'ai pu indiquer en passant : être attentif, c'est presque exactement attendre, se tourner le mieux possible vers la région relative à une recherche définie, se préparer à en recueillir le résultat et à agir en conséquence. C'est l'attente des avertissements, des suggestions, des ressources, qui vont peut-être, maintenant ou plus

tard, se projeter dans notre conscience, se mettre à notre disposition. Ou cette attention ne diffère d'un état d'attente pur et simple, qu'en ce qu'elle se déplace, pour ainsi dire, d'une découverte partielle à une autre, à l'intérieur du domaine de l'objet sur lequel elle reste dirigée, tirant sans cesse de ces découvertes, et en particulier d'essais, d'erreurs, d'échecs même, son orientation nouvelle.

Toujours, en tout cas, tant dans les étapes successives de son développement qu'en bloc et en définitive, il y a dans une entreprise, dans une recherche, et dans la plus laborieuse même (car elle aussi est faite de surgissements et d'apparitions) un point à partir duquel, tourné et tendu qu'on est vers un objet particulier, une région spéciale, on connaît qu'il n'y a plus qu'à attendre une venue, qu'à mettre son espoir dans la possibilité inépuisable des événements, et à se confier au sentiment qu'une telle concentration de l'attente est efficace à quelque degré. De la même façon que lorsque, prenant une résolution de conduite, ou souhaitant ardemment de la soutenir, ou voulant la confirmer contre tous les obstacles, contre tous les entraînements opposés, nous tâchons de nous recueillir et de nous porter, en nous-mêmes — que ce soit ou non avec invocation expresse, et de quelque manière qu'éventuellement nous nous y exprimions — vers une source, une réserve de forces, indéterminées ou spécifiques (1), que nous aspirons à épancher; vers une inspiration inépuisable que nous voulons faire répondre, mais dont nous ne devons pas être absolument sûrs qu'elle réponde en effet, surtout de telle et telle manière; précisément parce qu'elle nous est inépuisable.

Ne doit-il pas vous être clair, maintenant, que remplacer, si besoin vous en est, l'inépuisable par l'intelligence, jugée plus concrète, comme support de vos découvertes et, en particulier, de vos règles, revient au fond

(1) Cf. le polythéisme; l'évocation d'exemples ou d'être chers, etc.

à présenter l'inépuisable de nouveau comme principe ? Cela ne saurait donc répugner à votre réflexion.

LE PHILOSOPHE

Je trouve trop déjà dans vos propres formules leurs objections toutes prêtes. Vous citez en tout acte intelligent certain caractère essentiel, dont ensuite, me paraît-il, vous ne faites plus état, ne montrez aucunement qu'il appartienne à l'inépuisable : celui de comporter une conscience réfléchie de la découverte et de ce qui y donne l'efficacité qu'on y voit, une conscience réfléchie du rôle des moyens de la réussite dans le temps qu'on les met en œuvre. Dans une opération intelligente, au sens ordinaire de ce mot, y a-t-il ou non opération intellectuelle ?

LE SAGE

D'abord, si l'intelligence est conscience réfléchie, ce n'est pas immédiatement comme telle qu'elle est productrice. Produire ne saurait être une conséquence du fait d'être conscient de la production. Nous venons de voir que ce n'est même pas une pure conséquence de l'attention à une recherche. Or l'attention n'est autre chose que la conscience, considérée du point de vue de l'objet sur lequel elle est dirigée et maintenue, de l'effort que souvent l'on déploie pour l'y maintenir, et de la précision ou de la durée de cet effort. Et même si l'on se refuse — contre toute expérience, je crois — à concevoir une création intelligente dont la conscience la plus réfléchie ne soit pas le facteur immédiat et suffisant, on doit encore abandonner l'objection selon laquelle j'ai à prouver qu'une telle forme de la conscience soit liée à toute manifestation de l'inépuisable. Car j'ai montré déjà que c'est à l'inépuisable, comme au pouvoir par excellence, qu'il faut se résigner à rapporter en définitive la réalité de tout pouvoir créateur, de tout pouvoir de découverte, qu'on peut être amené à constater.

Mais surtout, il est pour moi très loin d'être sûr qu'une opération « intelligente », au sens ordinaire de ce mot,

soit jamais accompagnée (comme ce sens le comporte, je l'avoue) d'une conscience réfléchie du rôle et de l'agencement des procédés qui s'y emploient, sinon d'une façon qui n'est nullement distinctive.

Sans doute, il est vrai qu'on est capable, et qu'on se sait capable, dans l'accomplissement des opérations intelligentes, de les décomposer pour les reprendre au besoin en leur détail, et les adapter à des situations nouvelles; qu'on est capable de mettre, pour ainsi dire, des procédés bout à bout, de faire des détours, de provoquer des effets indirectement, pour arriver à des résultats auxquels des procédés plus habituels ne conduiraient pas s'ils n'étaient ainsi combinés. Et il est vrai qu'on arrive à ces résultats en présumant d'avance qu'on y sera de la sorte amené. Tout comme il est vrai qu'on s'est assigné le but de ces opérations avant de les entreprendre, et avant même d'en inventer le plan à l'aide d'opérations symboliques, substituées d'abord à l'action directe.

Mais il est bien aisé de répondre, comme de vérifier sur n'importe quel exemple, que dans un acte « intelligent » (je dirai tout à l'heure : dans tout acte) une observation tant soit peu poussée découvre des opérations machinales : accomplies non seulement sans que leur auteur se rappelle l'explication qu'il pourrait quelquefois se donner de leur déroulement, mais encore sans qu'il les réfléchisse, alors même qu'il est en train d'ajuster le moins machinalement, et de réfléchir le plus, certains de leurs aspects. Bien plus, il est toujours facile de pousser l'analyse d'un procédé, si intelligemment employé et si réfléchi soit-il, assez loin pour en découvrir des parties que l'agent ne sache pas « décomposer pour les reprendre », ni décomposer aucunement, ou qu'il décompose sans savoir qu'il le fait. Il y a des réactions qu'il fait réussir et par lesquelles il réussit, mais dont il ignore l'exacte nature et qu'il n'a même jamais réfléchies en les utilisant. Encore supposé-je dans tout cela — mais il est vrai que je ne me tourmente guère, quant à moi, de

savoir faux — qu'on puisse posséder jamais (j'entends : en extrême rigueur) une explication véritable, même partiellement, à partir des inductions sur lesquelles se fonde toute tentative d'expliquer. Et l'on ne peut pas plus être complètement assuré de réfléchir le but d'un comportement, qu'on ne peut l'être d'en réfléchir les moyens. Car, de même que le moyen est but intermédiaire, le but que l'on réfléchit distinctement est souvent moyen pour des buts qu'on ne réfléchit pas ou qu'on ne réfléchit plus, qu'on réfléchira plus tard ou peut-être jamais : et comment prouver qu'on ne soit point toujours dans un de ces cas ?

Puis, à considérer la réflexion des procédés et des buts elle-même, c'est-à-dire la compréhension, les explications, les plans de l'intelligence, faut-il oublier que cette réflexion est elle aussi une découverte « surgie » ; qu'ils sont eux aussi des constructions qu'on puisse vouloir expliquer. Le raisonnement, qui est réflexion eu égard aux gestes où il s'emploie, est lui-même geste eu égard à une conscience réfléchie du raisonnement, de laquelle il n'implique nullement la présence, sinon dans la mesure où toute conscience spontanée contient quelque chose de la conscience plus réfléchie correspondante. Celle-ci même, au reste, n'est pas nécessairement le terme ultime de la réflexion. Dans le raisonnement comme dans toute opération, il est impossible de ne pas agir en vertu de structures, d'habitudes et plus généralement de découvertes, subites ou non, en grande part irréfléchies ; et de ne pas céder, le plus souvent sans bien le savoir, à des influences nombreuses et complexes.

Et je n'entends pas parler seulement de tout ce qui peut paraître fausser le cours d'un raisonnement, mais encore de ce qui peut paraître appartenir à ce qui le constitue le plus proprement. A ce que je vous ai dit tout à l'heure de tout l'imprévisible des étapes d'une découverte intellectuelle, je puis en effet ajouter par exemple ceci : que la découverte de ces étapes, ou que ces étapes

qui sont des découvertes, font indivisiblement corps, même en ce qu'elles peuvent avoir de plus réfléchi, avec une masse de découvertes baignées, pour ainsi dire, aux formes et formations diverses d'une conscience plus spontanée. C'est à travers de vastes domaines, où l'on ne se *rend pas* compte de tout ce dont pourtant l'on *tient* compte, et dont l'inépuisable richesse, autour de chaque idée, en concepts subordonnés et coordonnés les uns aux autres, en images multiplement associées, se presse et se recule jusqu'en un apparent brouillard, que, s'aidant de connaissances, de croyances elles-mêmes pour beaucoup implicites, se guidant par de plus ou moins vagues analogies, le raisonnement s'oriente. Et de la finesse s'y emploie toujours, c'est-à-dire une aptitude à faire varier, à nuancer, à ajuster, sur les bords de l'attention la plus réfléchie, les procédés et les plans sur lesquels celle-ci reste dirigée, d'après le rapport complexe et mobile du détail des circonstances avec celui des fins, mais sans réfléchir ce rapport, tout en ayant le sentiment d'opérer au mieux. Une aptitude aussi à déterminer le moment où, de l'information et des essais préparatoires il convient de passer fermement à l'entreprise même, malgré un risque toujours subsistant.

Mais de plus, jusque dans les évidences les plus centrales pour l'attention réfléchie, celles qui font les étapes les plus apparentes — d'ailleurs d'importance diverse — du travail de l'intellect (du travail intelligent, considéré surtout en tant qu'opération sur les idées de tels ou tels faits plutôt que sur ces faits), toute une œuvre vient aboutir dont la plus grande partie ne transparaît pas, et sur laquelle le sentiment d'aisance rationnelle s'appuie obscurément. Ou du moins de façon obscure pour qui tente, même sur soi, de l'étudier et de la réfléchir, outre qu'il la vit. C'est en effet l'expérience constituée, l'ensemble des représentations et des procédés d'action et d'explication habituels, si compliqués soient-ils, qui permet et provoque cette compréhension rapide et directe où l'on ne discerne

presque aucun effort à vaincre la difficulté, ni même aucunement la difficulté possible, cette opération d'entendement où l'intellect, moins tendu, semble posséder plutôt qu'il ne trouve, ou trouver sans chercher. De même pour toute compréhension en général, pour tout travail ramenant une idée sous des espèces connues par l'emploi d'idées et d'espèces intermédiaires. Car c'est encore à des idées comprises sans effort et senties familières, et avec leur aide, qu'il les ramène ainsi, tout en les enrichissant et les modifiant elles-mêmes. Par exemple : les relations qui constituent le principal de notre raison et de notre expérience organisée.

Ainsi, dans une grande mesure, l'intelligence est faite d'habitudes, d'instincts, et même irréfléchis; et pour autant même que l'invention est libération, d'autant de points de vue qu'on voudra, à l'égard de certaines habitudes et de certains procédés, ce n'est pas que, dans cette libération et dans l'invention, l'on ne puisse retrouver des habitudes et des instincts' encore, autant qu'on en voudra, de n'importe quel point de vue où l'on veuille se placer.

Inversement, il n'y a pas d'opération si habituelle ni si instinctive, que nous ne puissions y retrouver, me paraît-il, tous les caractères par lesquels nous définissons d'ordinaire l'intelligence, et que nous voyons déjà ne convenir que très incomplètement à une opération intelligente choisie d'après cette définition.

Pas d'opération où l'on ne puisse retrouver la nouveauté et l'ajustement, et le détour, et quelque conscience du moyen, et quelque conscience du but. On prétend reconnaître l'intelligence au rapport de la variation des procédés et des gestes à la nouveauté des circonstances perçues dans la poursuite d'une même fin, ou quelquefois à un désir de l'atteindre mieux. Mais ne faut-il pas remarquer aussi qu'une telle variation existe à quelque degré dans toute habitude, dans tout instinct et même

dans toute fonction organique ? Non pas seulement une déformation continuelle en divers sens, mais une déformation qui se trouve adaptée à l'exercice du rôle par lequel on se définit leur unité relative en les envisageant. Que, par exemple, l'on examine d'assez près l'action d'écrire ou de marcher, la construction de la toile de l'araignée ou du nid de l'oiseau, la recherche de la nourriture dans toutes les formes de la vie, la déglutition, la digestion même, on apercevra toujours, pour deux exemplaires quelconques ou pour deux moments quelconques de chacune de ces opérations — aussi bien que de toute opération qui paraisse « plus intelligente » — une diversité de détail des circonstances extérieures ou intérieures, et une certaine diversité correspondante dans l'accomplissement.

Dira-t-on que cette adaptation n'aille pas bien loin; que dès qu'une difficulté un peu sérieuse se présente, il y ait échec si n'intervient pas l'intelligence véritable ? Mais y a-t-il une opération, si « véritablement intelligente » qu'on la découvre, à laquelle ne correspondent pas un nombre aussi grand qu'on le veut de difficultés qu'à notre opinion elle ne surmonterait pas, qu'aucun détour ne permettrait de surmonter, et, de façon générale, diverses sortes de limites qu'elle ne peut dépasser ? Ce qui est difficulté « un peu sérieuse » pour l'un, peut être grande facilité pour un autre, empêchement invincible pour un troisième. Inversement, il est toujours possible, en observant une série de procédés divers, tous relatifs à une fin semblable et tous dits intelligents, soit chez un même individu, soit chez plusieurs individus d'une même espèce (ou même d'espèces différentes), d'en rester assez loin pour y attribuer l'aspect uniforme par lequel on aura cru pouvoir caractériser habitude et instinct.

L'adaptation des procédés, on ne peut — ou l'on ne peut en définitive — ici et là, que l'attendre, comme ces procédés eux-mêmes; ou plutôt, et plus généralement, en

faire et en subir la découverte en soi, s'il y a lieu, aussi bien que celle de leurs fins réelles ou apparentes.

Et quant à la nette conscience des moyens et des buts, on la retrouve aussi, je ne dis pas non plus : totalement et absolument, mais, comme dans les opérations qui semblent les plus pénétrées d'intelligence (au sens propre et restreint de ce mot) à quelque degré et de quelque manière. L'accomplissement d'un geste dont on ressent le besoin, est déjà but, surtout du point de vue des gestes partiels qu'il fait intervenir. Ressentir encore le besoin ou la douleur, une fois le geste accompli, c'est avoir conscience d'une difficulté qu'un nouveau geste va peut-être résoudre. Accomplir celui-là précisément, c'est en pressentir l'efficacité, ou qu'est-ce que pressentir l'efficacité ? Enfin, l'accomplir au sein de tel et tel comportement, et à telle place, et combiné de telle manière avec d'autres gestes, c'est même avoir quelque conscience de son rôle différencié. Et le geste dont on ne peut pas réfléchir la décomposition en parties, n'est-il pas, à l'égard de ces gestes partiels pourtant spontanément accomplis et diversement disposés, la même opération quasi-symbolique que l'on veut ne voir que dans les opérations « intelligentes » ; où tel geste est fait moins pour soi que pour son effet, dont il est comme le signe ? Tout symbole ne se rapporte-t-il pas finalement, de symbole en symbole, à des choses dont, pour la redoubler même, on ne se redouble pas, ni ne réfléchit, la réalité ; des choses dont au reste chacune, pour être saisie, est prise dans un réseau d'images et de concepts qu'on ne peut jamais ramener tout entier jusqu'à sa réflexion ?

Bien plus, il y a dans toute opération habituelle ou instinctive (quand elle a lieu dans ses conditions les plus ordinaires) non seulement l'adaptation du détail que j'ai dite, mais certain mouvement sûr, souple et sans saccades, certaine poussée d'ensemble, qui manque aux premières applications de ce qu'on nomme « inventions » au sens strict et restreint. Et de la conscience correspond à cette

poussée, peut même passer d'un degré à un autre de la spontanéité et de la réflexion. C'est encore un sentiment d'aisance, le sentiment de l'incarnation — pour ainsi dire — de l'esprit du mouvement dans les parties de l'organisme et de la sensibilité qui sont le plus en jeu. Sentiment qui vient se confondre avec le sentiment général que l'on a de vivre, de glisser entre effort et repos, entre acte et structure. Unité vague faite de changements continus, de choses précises qui semblent se perdre dans une vaste imprécision, à laquelle d'ailleurs, jusque dans la précision la plus accusée qu'elles gardent parfois, elles sont toujours comme tenues par quelque chose d'elles-mêmes.

LE PHILOSOPHE

C'est plutôt là ne rien réfléchir. Je crois que vous jouez sur les mots. Et la présence d'un sentiment d'efficacité dans l'exercice de toute fonction ou habitude est à prouver, loin que vous puissiez vous appuyer sur son évidence prétendue. User de ces faibles arguments, c'est au fond reconnaître que l'attention et la réflexion proprement dites, qu'on dirige ou ne dirige pas sur ce que l'on accomplit, font une différence vraiment radicale entre opération intelligente et opération non intelligente, même si cette attention peut ne pas porter également sur tous les aspects et sur toutes les subdivisions de ce sur quoi elle se dirige le plus.

LE SAGE

D'une part, répondrai-je, le sentiment d'individualité et de moi distinct que comporte la conscience réfléchie même, n'est pas fait d'autre chose, en son essence, que du vague sentiment général que j'ai dit, mais ramassé et symbolisé dans la représentation et le discours. D'autre part, la conscience réfléchie serait à nommer plutôt « l'attention la plus réfléchie », car elle n'est qu'un des modes de notre attention, une des attentions nombreuses que nous déployons sans cesse dans le même temps.

Voyons d'abord en effet comment on peut le mieux distinguer et définir la conscience réfléchie qu'on possède d'un état.

Il ne faut pas dire que ce soit la conscience d'un état fort, la conscience d'une impression parvenue à une grande intensité. Car on peut réfléchir des impressions très faibles, ne pas réfléchir, parfois, des impressions qu'en d'autres moments l'on eût jugées très fortes. Cela a lieu, par exemple, lorsqu'on est sous l'effet de certaines accoutumances, ou bien d'une vive préoccupation.

Faut-il dire, tout simplement, que la conscience réfléchie ce soit la conscience forte ou intense ? Mais qu'il en soit ou non ainsi, ne vaut-il pas mieux, si c'est possible, dire comment la conscience, ce fait simple et irréductible, peut laisser apparaître en soi des modes assez différents les uns des autres ; et dire cela sans renvoyer trop directement à l'expérience même — réelle ou prétendue — de ce que l'on voudrait décrire ?

Plus satisfaisant déjà serait, par exemple, de définir la conscience réfléchie comme une conscience d'avoir conscience. Mais on ne l'aurait pas encore caractérisée suffisamment : car, jusque dans la conscience la plus uniment spontanée, que serait-ce que sentir, si cela excluait complètement de sentir que l'on sent ?

Il est plus exact de décrire la conscience réfléchie comme consistant, de la part de celui qui la déploie, à *se dire à lui-même* qu'il sent ce qu'il sent, à se représenter ce qu'il a senti, à interpréter cet état de conscience : c'est-à-dire à laisser accourir en soi, ou à faire accourir, images et concepts pour l'ordonner avec eux. Mais une telle définition est encore trop peu ajustée, puisque l'ensemble des seuls faits de la représentation et du savoir, vus comme objets, déborde l'ensemble des faits de conscience, réfléchis ou non (où ce qui saisit ne se sépare pas du saisi), et en est débordé au contraire pour qui envisage les faits par leur côté intérieur et leur propriété de faire partie du sujet qui les aperçoit.

De plus, cette définition n'insisterait pas encore assez sur le principal. Ce qui distingue la conscience réfléchie, ce n'est pas tant l'effort d'observation et de recherche qui peut y aider, ni l'expression, l'interprétation et la représentation plus ou moins fidèles, à travers quoi un état est réfléchi — et qui peuvent elles-mêmes ne l'être pas au même degré. C'est le fait de la présence *en nous* de cet état de conscience, le fait qu'elle est sentie et représentée comme nôtre, comme faisant nettement et distinctement partie du « moi ». Ou encore, si vous le voulez, la présence du moi à cet état de conscience. Un état de conscience réfléchi — ou la conscience réfléchie d'un état — c'est la même chose que cet état dans sa conscience spontanée — ou la même chose que la conscience spontanée de cet état — pourvu qu'elle se trouve jointe et unie particulièrement, mais sans s'y perdre pour le « langage », à la conscience du moi, à cette forme de conscience qu'est le moi, au sentiment de la totalité individuelle, à cette somme ou plutôt à cette masse de sentiments, de désirs, de sensations, changeants et fondus à divers degrés, sur laquelle je viens d'essayer déjà d'attirer un peu votre attention.

LE PHILOSOPHE

On pourrait vous contester le droit d'identifier le moi avec cette vague unité, dire incompréhensibles ces rapports d'un moi à des états de conscience le formant et s'en distinguant en même temps.

LE SAGE

Ce n'est qu'une difficulté logique, qu'on pourrait me faire à propos de tout. Une chose ne se distingue pas de l'ensemble de ses propriétés et des rapports qu'elle soutient; chaque propriété pourtant n'est dite sienne qu'en en étant distinguée comme d'un tout qui n'a pas besoin d'elle pour être constitué, ou, au moins, envisagé. Ni ici ni ailleurs il ne s'agit au reste pour moi de dire : « L'unité est diversité » ou « La diversité est unité », mais bien :

« Là même où je trouve de la diversité, je trouve aussi de l'unité », et réciproquement.

Direz-vous qu'il n'y ait vraiment un moi que lorsque sont formées chez l'individu : d'une part, une représentation assez précise de particularités dont la réunion le distingue parmi tous les êtres les plus semblables à lui quant aux traits corporels, à l'histoire, à la situation, aux aptitudes, aux goûts, aux tendances, à la façon de vivre, etc.; et d'autre part une représentation de sa ressemblance et de sa capacité de communication, par delà ces différences, avec d'autres individus participant à un même langage, vivant à peu près dans une même atmosphère d'idées, de sentiments et de volontés, et ayant, eux aussi, au centre et au point d'application de leurs intérêts et de leurs efforts les plus réfléchis, la réalité complexe et variable que constitue l'union de cette « individualité » et de cette « personnalité » ?

Surtout si l'on insiste sur la réalité première de celle-là par rapport à celle-ci, et si l'on reconnaît au surplus tout le rôle du « langage » dans la représentation même de l'individualité, et, par exemple, l'importance que reçoivent de lui telles et telles particularités par rapport à telles autres, ma réponse ne sera pas pour repousser par trop sensiblement hors du moi les caractères que l'objection lui attribuerait. Il me suffit qu'ils ne viennent à lui appartenir (d'une façon qui n'est d'ailleurs jamais nécessairement définitive) que comme à quelque chose qui existe d'abord et indépendamment d'eux, et sans quoi ils ne trouveraient pas pour se poser, si je puis dire, le point d'appui dont ils impliquent l'existence et la subsistance et qui doit être donné. Si je juge que des particularités sont miennes, c'est que j'ai déjà, suis déjà, conscience du « mien » et du « moi », même à part d'elles.

Je doute, au reste, que la conscience la plus nette du moi, et surtout la conscience ordinaire du moi, s'accompagnent jamais nettement de la représentation de tout ce qui est connu (ou jugé connu) dans l'individualité, et de

tout ce que comporte la personnalité. Jusque dans l'observation de soi-même la plus appliquée, elles ne transparaissent guère l'une et l'autre que par quelques aspects : ceux qui sont en rapport avec les préoccupations les plus fortes du moment. Tous les autres s'estompent dans une pénombre vague où souvent les connaissances les plus usuelles et le nom même qu'on porte parmi les hommes, sont plutôt disponibles que manifestes; tandis que subsiste pour soi certaine unité immobile (dans une multiplicité et dans un changement dont pourtant elle ne se sépare pas), vague lumière sur laquelle on se centre réellement avant de se centrer sur toute autre chose.

C'est la masse spontanée de la conscience qui, sentie dans son union avec un fait ou état pourtant isolé, en forme un état de conscience réfléchi. Il y a dans la conscience réfléchie à la fois association et séparation du sujet réfléchissant et de l'objet particulier réfléchi. Car chacun d'eux en implique la dualité et l'unité. L'un comporte l'état qu'il réfléchit et dont il fait son objet, l'autre comporte d'appartenir au sujet et d'être senti comme sien. C'est pour cela qu'on peut, en étudiant la réflexion, y discerner comme un dédoublement du moi ou comme un dédoublement de l'objet; et en partie pour cela encore qu'est très difficile la démarcation entre la conscience réfléchie et la spontanée. Si directement et si franchement en effet qu'on tâche de se dévoiler l'expérience interne la plus immédiate, l'on ne peut attribuer à la conscience spontanée aucun état qu'on n'ait réfléchi et qu'on ne se soit représenté pour ce faire, et qui, dès lors, ne soit dénaturé déjà par rapport à elle supposée pure de toute réflexion. Ce qui, par contre-coup, empêche toute réflexion d'être une aussi exacte et véritable réflexion qu'elle peut se prétendre. Et cela, même si l'on ne tient pas compte de l'influence formatrice ou déformante éventuellement propre au « langage », où, pour une part, les représentations se composent. Enfin, la réflexion de l'état de conscience particulier le plus « réfléchi » qu'on veuille

n'est pas la réflexion totale du moi, ni même donc pleinement une réflexion partielle. Car, pour autant que cet état particulier est réfléchi, il exclut, du moins dans le même temps et au même degré, la réflexion des faits et des états qui contribuent à former la conscience spontanée du moi, et sans lesquels tous, aussi bien que sans les parties plus spéciales de son domaine propre, cet état particulier ne pourrait se trouver réfléchi cependant.

Si la conscience la plus spontanée, et tout ce qui, du point de vue de la réflexion, semble se perdre dans l'imprécision générale du moi, ne s'y perd pourtant pas, c'est, comme je vous l'ai annoncé, que notre individu comporte à la fois, non pas une, pour ainsi dire, mais plusieurs attentions, un grand nombre d'attentions. Sans doute, nous jugeons tout naturellement n'en avoir sans cesse qu'une seule, et nous nous rappelons avoir souvent éprouvé combien il est difficile de la rapporter en même temps à plusieurs domaines. Mais c'est précisément parce que nous nous parlons à nous-mêmes et jugeons toujours du point de vue de l'attention la plus « réfléchie » du moment, et par comparaison avec elle, qu'elle ne peut être autre chose pour nous que l'attention par excellence.

En réalité, il y a toujours quelque multiplicité manifeste même dans l'objet que se donne cette seule attention, et dans la préoccupation par laquelle elle se définit à soi. Or comment ne pas faire correspondre à cette multiplicité de la multiplicité dans l'attention réfléchie qui s'y applique ? Nous avons vu aussi qu'il n'est pas d'objet pour nous sans des rapports avec tout un domaine dont les limites et les détails n'apparaissent jamais tous également à celle-ci. L'effort qui s'y entrelace évolue pourtant et s'oriente à l'intérieur de lui, en reçoit même son sens général. Il faut ajouter que, relativement à l'objet de la préoccupation la plus réfléchie, d'autres préoccupations se déploient, qui ne sont pas nécessairement moins importantes à l'individu. Détails des gestes et nuances intérieures les révèlent quelquefois. Ces mobiles qui se mêlent tou-

jours à nos motifs, et dont ceux-ci bien souvent dépendent (comme souvent ceux-là tiennent à d'anciens motifs), nous les sentons sans nous les dire, dans une ombre qui peut avoir tous les degrés. Il peut même exister, à l'égard de certains de ces mobiles, et des parties de la mémoire et de la perception en rapport avec eux, une préoccupation de ne pas se les exprimer et de ne pas trop insister sur eux devant soi, alors même pourtant qu'ils ne se trouvent pas trop loin des bords de la conscience la plus réfléchie. Quels que soient d'ailleurs l'effort de clairvoyance du plus clairvoyant, et sa volonté de rejeter tels et tels mobiles hors de son action, il ne pourra ni tout réfléchir ni beaucoup rejeter, ces mobiles étant eux aussi volontés, et volontés siennes. Nous le savons, chaque action s'accomplit dans plusieurs plans, dans chacun desquels elle a plusieurs aspects; et la différence qui sépare les uns ou les autres peut aller jusqu'à la complète opposition. A être également pur et clairvoyant, à ne vouloir qu'un seul mobile, tel et tel, dans une action, et à se rendre compte de tous les autres cependant, on verrait tellement le défaut de pureté de tout ce qu'on projetterait, qu'on risquerait de ne faire rien de ce que l'on projetterait. On croirait mensongers des motifs qui, pour autant qu'eux-mêmes ils existent, ne le sont pourtant pas, quoique d'autres soient là derrière, qui les nient ou s'en font des moyens. Au reste, ces mobiles et ces motifs échangent parfois, au cours de la vie, leur position par rapport au discours. Il arrive par exemple que le cynisme équivale à une sorte d'hypocrisie ou bien de pudeur.

Mais surtout, notre action s'engage sans cesse simultanément dans diverses voies, et se rapporte à divers objets qui ne se trouvent pas tous unis à l'ensemble du moi de façon également explicite ou tout pareillement consciente. Ces voies et ces objets n'y sont cependant pas perdus. D'abord parce que certains sont précisément réfléchis par nous, rejetant les autres dans la conscience spontanée d'où il faut bien qu'eux-mêmes se soient trouvés tirés, et dont

après coup nous nous rappelons — dont plutôt nous sentons simultanément — qu'ils ont été tirés en effet, et sans rupture de continuité. Ensuite parce que l'observateur trouve des intermédiaires aussi nombreux et aussi variés qu'il lui plaît, entre les premiers états et certains comportements partiels, dont nous ne gardons pas souvenir d'avoir eu le moindrement conscience, et dont le résultat tout nu, seul directement accessible à notre réflexion, est identique, en son espèce, à celui d'opérations où nous sommes certains que s'emploie activement l'attention la plus réfléchie. Et il faut bien voir que les exemples que l'on peut donner de ces divers cas, ne sont nullement exceptionnels, et qu'il y a au contraire en nous, sous diverses formes, chacun d'eux à chaque instant.

Qu'il nous souvienne avec quelle facilité nous faisons un trajet naguère difficile, une fois qu'il est devenu habituel. Malgré la complication de forme, la nature accidentée, les périls changeants qu'il présente, voici que se fondent à peu près l'un dans l'autre et s'accommodent l'un à l'autre certain schéma général d'action, dont nous ne réfléchissons plus l'existence, et certain ensemble plus ou moins discontinu de perceptions et de réponses, qui, tout en se détachant sur un fond vague de faits moins réfléchis, peuvent elles-mêmes pourtant ne pas interrompre une préoccupation supplémentaire et même lui laisser la place centrale.

Plus net est encore l'exemple de la « distraction » proprement dite : nous continuons ou recommençons d'agir suivant certain comportement dans le même temps que nous agissons aussi suivant tel autre, que seul nous nous exprimons.

Il ne faut pas m'objecter comme une vérité manifeste que la distraction soit plutôt de l'inattention que de l'attention, et marque, sinon l'insuccès total d'une activité, son fléchissement ou son inopportunité ou sa déviation hors de son rôle propre. C'est bien souvent, à la vérité, le fait d'un échec, ou d'une difficulté anormale, qui nous

donne l'occasion d'apercevoir et de réfléchir une opération spontanée et l'attention que je dis se confondre avec elle, parmi les mille opérations sans cesse en train de s'accomplir en nous, les mille attentions sensitivo-motrices qu'à diverses fins nous sommes sans cesse en train d'exercer. Mais à moins que l'on ne veuille qualifier de « distraite » toute activité qui échoue, il ne me paraît pas que les échecs soient plus caractéristiques de l'état distrait que les succès heureux ne le sont de l'état « purement attentif » que l'on pensera y opposer.

Bien plus, il y a nombre d'intentions (je ne dis pas, certes : le plus grand nombre) qui ne réussissent pas lorsqu'on accorde une attention trop réfléchie aux gestes qui en dépendent, ou même qu'on se préoccupe trop intensément d'elles, au lieu de se laisser aller sans minutie au détail de leur réalisation. Notre volonté générale de bonheur elle-même peut être parfois dans un tel cas. Notez, je vous prie, que je me garde bien de dire qu'on fasse alors trop grande attention. On emploie simplement un mode d'attention impropre. Ce que, du point de vue de la conscience la plus réfléchie, l'on est tenté d'appeler « les degrés de la conscience », s'appellerait seulement « formes de conscience », s'il n'était pas impossible, comme nous l'avons vu, de ne pas, en jugeant, s'en tenir surtout au point de vue de la réflexion et du langage (où tout jugement se situe). Quelquefois l'on croit avoir agi en certaine circonstance, sans l'avoir senti, suivant l'effet d'habitudes nées de sentiments depuis longtemps disparus ; on a en réalité agi consciemment (je ne dis pas : de la façon la plus réfléchie) suivant des sentiments dont on était encore agité et dont même il ne faut pas préjuger l'avenir.

Il arrive sans cesse que nous ne nous rendons pas compte de telle de nos sensations (contact de nos vêtements, bruits du dehors, ou battements de nos artères, etc.) tout en la ressentant suffisamment pour pouvoir nous en ressouvenir et la reconnaître sans trop de confusion

lorsque, par exemple, on nous y fera penser. A mesure, alors, que nous la réfléchissons, quelque chose de cette sensation — quelque chose que l'on appellera son objet — devient plus clair au moi, plus proche de l'ensemble le plus systématique et le plus central de l'être sensible. Mais par la netteté de cette division même qui se fait en sujet et en objet, du moins à propos d'elle, nous ne nous rapprochons pas, pour autant, nous nous éloignons de la sensation primitive. Elle réalisait ce prodige — ou plutôt ce qui nous apparaît maintenant comme le prodige — d'être à la fois vague et « telle et telle », d'être à la fois distincte et perdue dans l'indivision fondamentale de cette masse sentante et sentie au plus stable de laquelle se place par définition, d'une façon d'ailleurs peu déterminée et peu déterminable, le moi représenté, sujet réfléchi du langage.

Je n'ai ni le désir ni la possibilité de définir le véritable moi (et l'attention qu'il exerce et en quoi même il consiste) tout à fait en dehors de l'attention la plus réfléchie. Mais je ne me contredis nullement en admettant — je me vois au contraire déjà conduit par l'examen des faits précédents à admettre — qu'il existe en moi, outre ce moi le plus proprement moi (et en rapports étroits avec lui) des « moi » partiels ou chevauchants, assez séparés les uns des autres et de lui pour exercer à la fois leurs activités différentes, assez rapprochés pour unir parfois leurs expériences et leurs résultats, et pour dégager d'eux-mêmes le moi fondamental. Ce moi dont pas plus les états engourdis que les éparpillements ou les obsessions, ou que le décret d'une philosophie fantaisiste, ne signifient le néant.

D'autres faits, ou des faits qui pourraient d'abord apparaître comme d'un autre ordre, m'invitent encore à me représenter ainsi les divers états de conscience — et peut-être même ce que l'on serait aussi tenté d'appeler « les divers états » tout court — comme comportant chacun tout l'essentiel ou tout l'analogue des caractères à l'existence desquels dans une action du moi, nous

faisons correspondre les mots « intelligence », « volonté » et « attention ». Inversement, ils m'invitent à comprendre ceux-ci comme ne contenant rien de plus, en ce qui donne à leur sens une réalité, que l'idée de système, d'état subordonnant à soi, et coordonnant entre eux d'autres états, sans tirer jamais le principe actif de ces opérations d'aucune source qui ne se perde dans l'inépuisable unité du divers, dans l'inépuisable diversité de l'être; ni de rien dont nous puissions justifier l'effet sans un acte de foi et sans renoncer à toute justification stricte.

Non seulement, tandis que vous méditez de l'air le plus grave, vous traciez des dessins avec vos pas, ou vous balanciez votre siège, ou le mainteniez en équilibre instable. Non seulement ce qui, du point de vue d'une opération A, est appelé « une distraction vers l'opération B », pourrait s'appeler aussi bien « une distraction vers A » du point de vue de l'opération B. Non seulement on se souvient souvent, en pleine réflexion, de choses passées dont on n'avait guère, en leur temps, réfléchi la présence. Mais encore le passé immédiat nous laisse à chaque moment, à côté de souvenirs distincts, l'impression — le plus souvent non réfléchi — « qu'il s'est passé quelque chose » dans diverses vagues régions de notre expérience, sans que nous puissions dire ou savoir quelle chose, au moins distinctement. Ce souvenir ou cet oubli, et surtout cet oubli auquel on ne pense presque jamais comme à un oubli, contribue à la continuité de la conscience en même temps qu'à ce qu'elle a d'instantané et de successif : à chaque instant la conscience s'échappe en partie, pour autant même qu'elle se renouvelle et subsiste avec le système conscient avec quoi elle est confondue. Conscience instantanée, bien proche déjà de tout ce qui, à la conscience la plus réfléchi, paraît n'être pas conscient !

Il y a de même toutes les choses familières que l'on sait si bien reconnaître, mais souvent si médiocrement se représenter, si mal décrire : visages, parfums, raisons. Et certains rêves me sont inaccessibles à mon proche

réveil, alors même, peut-être, que je me suis vu en eux me réfléchissant.

Surtout, il existe une connexion remarquable entre le détail de toutes nos découvertes (idées, perceptions ou gestes), et nos divers systèmes d'intérêt et d'action, ceux même qui paraissent absents de notre être et sont cachés en deçà de notre réflexion du moment. Alors par exemple qu'on semble se préoccuper du sens seul de ce qu'on écrit, l'on distribue de manière convenable les procédés du style et les gestes de l'écriture; on travaille dans une région de connaissance et de perception assez différente et séparée de celle du système présentement le plus réfléchi. C'est ainsi encore que certains mots en rapport avec nos soucis, paraissent sauter vers nous hors des livres que nous feuilletons, s'arrachant de ce qui reste la grisaille inconnue de l'ensemble. C'est ainsi que des souvenirs nous reviennent, des solutions se révèlent, que nous avons commencé par rechercher en vain, et dont maintenant nous semblions ne nous préoccuper aucunement. Ainsi encore nous arrivons soudain à des initiatives, à des projets qui répondent à des sentiments auxquels nous semblions ne plus nous porter. Il ne faut même pas dire que l'on prête attention à telle chose sans le savoir, on le *sait* suivant cette attention et selon un mode de savoir spécial.

Je ne veux pas m'étendre davantage sur cette question; et j'espère avoir dit ce qui était le plus strictement nécessaire pour compléter, et pour soutenir contre votre objection, l'argument définitif que j'ai tiré de votre propre thèse.

LES SYSTÈMES

LE PHILOSOPHE

Supposons, Monsieur — Monsieur l'ancien adversaire de la métaphysique —, supposons que vous répondiez victorieusement à l'argument par lequel on vous opposerait l'originalité des opérations intelligentes parmi toutes les opérations. Si c'est en retrouvant dans toutes tous les caractères qui la composent, ne vous exposez-vous pas trop évidemment à un reproche inverse ? Si nous sommes toujours dans la découverte, et que rien ne différencie production de découvertes intelligentes et production d'un geste habituel ou instinctif ou fonctionnel quelconque, de tout état enfin, il était tout à fait inutile de parler de l'intelligence comme de quelque chose de vraiment original, ou même seulement comme d'une représentation commode de quoi que ce fût, et particulièrement de ce que vous appelez « l'inépuisable ».

LE SAGE

Mais d'abord, il ne s'est nullement agi pour moi de réduire l'intelligence, le pouvoir d'inventer et de comprendre, ni plus généralement le pouvoir de créer et de découvrir, à l'instinct, à l'habitude, etc., ni surtout de le faire s'évanouir par une telle réduction supposée. Au contraire, j'ai montré dans l'instinct et dans l'habitude la présence de ce pouvoir, en ce qu'il a d'essentiel.

Dire que l'intelligence ne soit qu'un cas du fait universel de l'adaptation, et des actions et réactions mutuelles des choses, eût été oublier que c'est du moins un

cas où l'adaptation est ou peut être envisagée comme conservant ou épanouissant tout ou partie de ce qui s'adapte ou adapte.

Dire que l'opération intelligente ce soit seulement l'opération qui, parmi tout un ensemble de gestes et d'essais de hasard, a été notée après coup, du point de vue de certaine fin, comme une réussite, ou reproduite comme telle par « pure habitude », c'eût été oublier que même l'insuccès, étant action, ne peut avoir de la réalité sans être fait de succès partiels.

Ramener tout à des mouvements, à des traces de mouvements, etc., eût été oublier qu'il y a l'idée de nouveauté jusque dans la seule idée de « mouvement », que dans l'idée de « trace », il y a l'idée d'un pouvoir et d'un effet qui se conservent, etc., etc.

Aussi bien n'ai-je même nullement prétendu expliquer l'intelligence, au sens où « expliquer » serait faire voir ce qu'elle a de propre et d'original comme présent déjà dans autre chose qu'elle, dans quelque chose qui fût à son tour présent dans autre chose déjà connu et déjà « expliqué » par un procédé semblable, etc. Je crois vous avoir avoué n'être pas capable, quant à moi, de rien tirer du néant, et ne nourrir à ce propos pas plus de regret que d'ambition. J'ai voulu montrer, simplement, tout en visant à mon objectif principal, que ce que l'on nomme, d'une manière stricte, « l'intelligence », a dans certains faits, auxquels on l'oppose d'abord, des analogues si proches et même si continuellement, si nécessairement confondus avec elle et entre eux, qu'il faut bien élargir ce mot d'intelligence jusqu'à les y englober. (Sauf dans les circonstances où il est préférable d'user du langage le plus habituel pour se faire comprendre sûrement.) Et ce que je veux montrer maintenant, ce que j'ai déjà commencé à montrer, c'est que même ainsi étendue l'intelligence garde une originalité, se distingue de tous les faits où on la décèle : est certain aspect de ces faits, considérés sous certain point de vue, toujours le même et assignable.

Ce point de vue est celui des totalités sur les parties, des structures individuelles et des systèmes sur les éléments qui y entrent et sur toutes les circonstances qui contribuent à en faire ce qu'ils sont, à les faire durer tant qu'ils durent et garder approximativement leur individualité.

Nous savons qu'il y a en nous divers systèmes entre lesquels notre attention est divisée. Le nombre en est indéterminable, quoiqu'on puisse penser reconnaître les principaux. Car c'est, en définitive, celui de nos activités, de nos opérations, de nos états de conscience, sous toutes les formes et tous les degrés où se présente la conscience. Je les appelle « systèmes » parce qu'ils ont la propriété (indiscernable, nous l'avons vu, de ce qu'il y a d'essentiel dans l'intelligence) de se subordonner chacun une diversité d'autres pour être soi et pour devenir ce qu'ils sont devenus et deviennent. Mais je n'y attribue pas nécessairement la rigidité, la délimitation tranchée et la précision absolue, dont l'emploi de ce nom de « systèmes » risque d'évoquer malencontreusement l'idée. Dans notre individu, système composé de ces systèmes, ils sont d'un côté assez *indépendants* les uns des autres pour se disputer parfois entre eux l'action du moment, quand ils ne peuvent se déployer ensemble; ou pour s'augmenter isolément d'éléments nouveaux qui contribuent à les conserver ou à les prolonger dans le sens dont ils sont eux-mêmes déjà l'indication; ou pour se trouver quelquefois détruits sans que le reste le soit ou le soit aussitôt. Mais ils sont assez *coordonnés* entre eux, cependant, et souvent pénétrés les uns par les autres, pour participer, en une intervention où leur détail s'ajuste, à des états de conscience, à d'autres systèmes d'action, qui tirent de chacun la substance dont ils peuvent se compléter et se servir, et qui eux-mêmes, de près ou de loin, partiellement ou totalement, se *subordonnent* au moi et à tout ce à quoi le moi se subordonne.

Par exemple, telle douleur particulière s'endort avec

nous, ou au contraire nous réveille. Une théorie s'incorpore des faits nouveaux en se transformant, ou au contraire en transformant la façon de les envisager, — ou elle s'écroule devant eux. La capacité ou l'incapacité de quelqu'un dans tel domaine de l'action ne prouve pas nécessairement sa capacité ni son incapacité dans tel autre domaine; *et pourtant si*, du point de vue de tel détail de cet autre domaine, et sous tel rapport. Un groupe de sons qui a des significations différentes dans deux langues que l'on connaît, souvent n'éveille quand on le perçoit, ou n'éveille nettement, que l'une des deux idées, si l'on est en train de parler dans l'une des langues, même dans la moins familière des deux.

C'est ainsi encore qu'au hasard d'une phrase dans un livre un riche souvenir commence à s'évoquer, et tend à se restituer tout entier à notre réflexion, luttant, victorieusement ou non, avec un désir de poursuivre la lecture entreprise. Et ce système d'attitude et de conscience qu'est l'action de lire, comporte lui-même l'incorporation, en divers blocs, des signes et des idées successifs par les systèmes de signes et d'idées déjà constitués en nous. Absorbés que nous sommes par le sens de ce que nous lisons, nous ne voyons pas véritablement lettres et lignes, leurs formes et leur disposition : elles sont vues, pour ainsi dire, par des systèmes qui sont en rapport avec nous, semble-t-il, plus qu'ils ne sont tout à fait nous-mêmes, et qui pourtant sont nous.

Passer de l'examen de ces opérations à celui de la respiration, puis de la digestion, puis de la circulation par exemple (conçues comme notre science, notre perception extérieures et notre réflexion nous les font concevoir, plutôt que senties d'une manière immédiate et indistincte, comme elles le sont aussi), c'est aller vers des systèmes de moins en moins engagés nettement dans la conscience du moi que nous réfléchissons le plus, et fournissant de moins en moins directement à la vie qui nous apparaît comme proprement psychologique; c'est aller, si vous me

permettez cette expression, vers des « moi » qui sont de plus en plus, pour la réflexion, à part du moi, et des « moi » — ou états de conscience — dont est fait le moi. Tout état de conscience est un moi dans la mesure où il est considéré comme se séparant d'autres états de conscience simultanés; fait partie d'un moi dans la mesure où cet état est considéré comme s'unissant à eux dans un même état.

Mais je dis maintenant d'une façon plus générale (puisque seuls, à ce qu'il paraît, si risqués soient-ils — et ils le sont d'autant plus qu'ils sont plus généraux — les raisonnements les plus généraux ont le privilège de faire quelque effet sur votre esprit), je dis qu'il y a dans l'univers total de nos découvertes (même celles de notre fantaisie la plus instable) partout et toujours des systèmes : et non pas seulement dans les régions qui composent ou entourent le moi, à tous ses degrés de conscience apparents ou réels. Et dans l'existence de ces systèmes individuels, je retrouverai l'essentiel de la volonté et de l'intelligence.

Que d'abord il y ait, en toutes nos découvertes, en toutes leurs parties, et de tous les points de vue, des totalités et des individus, cela doit vous être évident, si ces découvertes sont des découvertes de quelque chose, se distinguent par quelque chose. Une de nos découvertes les plus générales, c'est bien, je crois, qu'il y a une diversité; qu'il existe des régions, des masses, des noyaux originaux, détachés en quelque mesure les uns des autres, et pourvus d'un contenu dont les parties concourent à leur donner leur caractère.

Opposera-t-on l'idée de masse à celle de système ? Dirait-on que, d'une simple tache d'ensemble, ou d'une réunion de toutes sortes d'objets, de sons ou de couleurs par exemple, dans un même contour de la perception, plus ou moins arbitrairement découpé, il y ait loin à une solidarité différenciée dans le temps et l'espace pour l'obtention d'un même effet ? Certes, l'aspect systématique ne se

trouve pas pour nous également réparti dans le champ général de nos découvertes. Il ne nous apparaît pas partout, tant s'en faut, d'une manière aussi éclatante que dans la nature animale et végétale. Là, nous voyons nettement des organes aidant de façons diverses à la conservation temporaire de certain ensemble. Bien souvent la modification éventuelle de l'une de leurs parties les modifie toutes : par exemple la lésion de l'une lèse les autres à quelque degré; ou bien, au contraire, ce sont les autres qui la réparent ou obvient à ses effets. Nous voyons chez l'être vivant toutes sortes de procédés et de mécanismes — créés et utilisés ou non par l'intermédiaire de la représentation —, toutes sortes d'adaptations réciproques entre des structures séparées par l'espace et même par le temps. Ainsi, chez certains animaux, l'ordinaire production de la nourriture du nouveau-né par les mamelles de la nouvelle mère; la multiple correspondance qu'il y a très souvent entre les appareils génitaux des deux sexes, et entre leurs comportements; les dispositifs protecteurs de l'œil; la régénération des tissus; les réflexes défensifs devant certains dangers; la complaisance accompagnant souvent les gestes qui conservent l'animal, la répulsion accompagnant souvent ceux qui le détruiraient, etc... Mais l'aspect systématique de ces structures les plus apparemment systématiques ne s'évanouirait-il pas sous le coup du même argument auquel on voudrait les faire servir contre la thèse de l'universalité de cet aspect ? Et inversement peut-il subsister malgré tout, sans que subsiste aussi cette thèse ?

Car, enfin, les organes et les ensembles animaux ou végétaux finissent, semble-t-il, par être détruits, tant comme individus que comme espèces, par maladie, combat ou autres accidents. Et il se rencontre des individus dont un ou plus d'un organe n'est pas apte à la fonction à laquelle son analogue se prête chez leurs congénères. Surtout, des faits tels que l'adaptation ordinaire de la main à l'action de saisir, du corps des animaux ailés au vol, la corres-

pondance fréquente des tendances avec l'intérêt de la conservation, etc., ne peuvent à vrai dire apparaître comme exceptionnels et particulièrement surprenants, parmi tout l'univers, qu'à celui qui ne se rappelle pas que seule la main lui a donné le sens de ce que c'est que saisir comme saisit la main, seule l'aile lui a montré ce que c'est que voler, seules des circonstances et des opérations favorables à la conservation de quelque chose lui ont montré quelque chose conservé. De même: si les appareils génitaux des deux sexes (dans les espèces vivantes qui comportent deux sexes) ne correspondaient pas entre eux, ils ne seraient nullement génitaux ou reproducteurs, à moins de l'être d'une autre manière que par la rencontre de deux sexes. De même enfin : seuls plaisir et douleur permettent de délimiter le domaine que l'on souhaite le plus conserver à l'existence.

A cela, on ne peut rien répondre, sinon, encore une fois, ceci : pour qu'il y ait même des lois générales et des circonstances particulières, et pour qu'on pense réduire par elles l'originalité de tout événement à la combinaison d'éléments qui n'aient d'action et d'effet que par des propriétés indépendantes de la combinaison considérée, il faut bien que ces combinaisons d'éléments, ces combinaisons de combinaisons, ces ensembles, ces parties, ces aspects et ces situations aient eux-mêmes une réalité propre et originale différente du seul jeu des lois valables pour toutes les parties dans toutes les situations. Je vous ai déjà prié de le remarquer : pour expliquer une chose par ce en quoi on la décompose, il faut l'avoir composée déjà suivant sa figure; pour montrer toutes les sortes de conditions et de circonstances déjà connues concourant le plus directement à la faire ce qu'elle est, à lui donner cette figure, il faut bien avoir extrait cette figure de parmi toutes choses; avoir ainsi reconnu son originalité, même pour montrer qu'elle n'est pas originale; s'être occupé d'elle, enfin, comme d'un tout et d'un système.

Sans doute, lors même que nous savons déjà combien tout, dans la manière dont nous nous représentons les choses, est en corrélation étroite avec la particularité des circonstances et des événements de notre nature propre, certains des découpages d'objets que nous pratiquons dans le champ de notre conscience (visuelle ou conceptuelle par exemple) nous apparaissent, et beaucoup plus que les autres, comme tenant leur caractère, les limites qui les définissent, du seul hasard de la perspective ou des dispositions de notre imagination, ou de notre caprice. Mais qu'on attribue ou non, du point de vue de la connaissance qu'ils introduisent, la même valeur aux faits de conscience que sont ces découpages et à d'autres très apparemment moins artificiels, ils sont déjà eux aussi individus, tous et donc systèmes, dès lors et en tant qu'ils sont des faits de conscience. Au moment d'ailleurs où on leur refuse toute autre individualité que mentale, on exclut de l'univers — c'est-à-dire de l'ensemble des découvertes et des arrangements d'idées implicitement jugés trop stables pour qu'il faille en rappeler le caractère mental ou la possibilité de variation — on exclut les objets non systématiques dont on voulait précisément m'opposer l'existence.

Mais l'objection que j'entreprends de détourner, et qui menace la thèse de l'équivalence des systèmes individuels à l'intelligence comme la thèse de leur existence universelle, trouve ailleurs, je le sais, une force secrète. Si tous les découpages et les figures n'ont pas pour nous, tant s'en faut, une égale individualité, c'est surtout parce qu'ils ne paraissent pas être également doués de conscience. Ce qui dénote pour nous le plus véritablement un système individuel, une totalité isolable et isolée, ce qui nous fait attribuer ces caractères avec le plus d'assurance, ce n'est pas seulement la délimitation nette et la stabilité relative, mais la conscience, l'unité de conscience, et, bien plus encore, la conscience de soi (qu'au reste celle-ci enveloppe toujours à quelque degré). Cette pensée, il est malaisé de

la justifier ou de la réfuter, mais elle s'impose intimement, je crois, à beaucoup d'esprits. Une maison, une machine sont déjà pour nous plus des individus que les neiges et les cailloux de la montagne, parce que nous rapportons avec une quasi-certitude l'arrangement des détails qu'elles nous offrent à un plan, à un but, à l'intention et à l'intérêt d'un être conscient. Nous n'individualisons bien une pierre que quand elle ressemble à un animal ou à un objet fabriqué par lui. Et lorsque, comme dans le cas de l'être conscient lui-même, l'organisé et la conscience de l'organisation nous paraissent associés indivisiblement (et non pas par un rapport de dépendance extérieure de l'un à l'autre), c'est alors qu'il y a pour nous système individuel par excellence.

Je pourrais me contenter de répondre que nous n'avons aucun moyen précis et sûr de reconnaître quelque degré de conscience hors de notre seul moi. Si nous croyons jamais apercevoir un être conscient dans un objet extérieur à nous, à notre conscience de nous (ou, si vous le voulez, l'existence d'un objet conscient de soi dans un objet de notre conscience), c'est par l'analogie plus ou moins remarquable — mais comment décider sûrement de ce « plus » ou de ce « moins » ? — que nous découvrons éventuellement entre les particularités de structure et d'activité de cet objet et les nôtres. Or si ce procédé de raisonnement (du reste aussi universel et inévitable que peu rigoureux) nous contente alors; si certains animaux sont doués de conscience pour nous parce qu'analogues à nous par tels et tels détails (la possession d'un système nerveux, par exemple, la fuite devant quelque chose qui nous ferait fuir, etc.); si d'autres animaux et si les plantes sont, à nos yeux, pour le moins des systèmes individuels véritables, parce qu'analogues aux premiers par certains autres détails, pourquoi le même procédé cesserait-il entièrement de nous convenir à l'égard de tous les objets possibles, en général, ou pourquoi la même conclusion devrait-elle être évidemment rejetée quand il s'agit d'eux ?

Tous, et même les moins semblables à nous, nous sont analogues de quelque point de vue, sous quelque rapport et à quelque degré, ne serait-ce que par la possibilité d'être objets, et d'avoir une originalité qui, de quelque nature qu'elle soit, les distingue les uns parmi les autres. Et puisque la conscience qu'on a d'un état ou d'un fait, ne peut guère être définie que comme certain rapport indéfinissable et seul de son espèce entre certain tout et quelque chose qui est venu ou vient à en faire partie, comment même nier absolument — je ne dis pas : « Comment ne pas affirmer ? » — la possibilité qu'il y ait aussi en tous objets soit ce rapport, soit un autre de nature inconnue et lui aussi spécifique, entre tout et parties ?

Pensera-t-on écarter cette hypothèse de prime abord, en disant qu'à l'accepter, on accepterait du même coup l'existence, comme d'êtres distincts, comme de tous véritables, *et peut-être conscients*, de beaucoup trop de choses, et jusqu'à celle des aspects les plus inconsistants, et jusqu'à celle des abstractions, et jusqu'à celle des fictions ? Trouvera-t-on insupportable d'avoir à envisager comme de vrais systèmes et individus naturels les clous, les tas de sable, les volutes de fumée, les dessins de poussière, les nombres, les mots et les comparaisons, les assemblages disparates, enfin tous les états, tous les changements, qu'imagination et perception nous offrent ? Mais d'abord, rien ne nous fonde, en toute rigueur, à être avares dans nos attributions pour le compte de la possibilité universelle ; et bien au contraire, quand nous réfléchissons qu'elle ne peut jamais être épuisée par notre raisonnement. D'ailleurs, des choses qui pour quelqu'un ne sont pas de véritables systèmes, peuvent cependant en être sans qu'il ait moyen de s'en apercevoir. Elles peuvent aussi comporter comme éléments, ou bien contribuer à former, des systèmes individuels, et même conscients de soi, qu'il ne distingue pas, ne peut distinguer ni connaître.

Bien plus, le bleu est conscience du bleu indivisible-

ment, le flou est conscience du flou, le son est conscience du son... Me dira-t-on, au reste fort justement, que ce bleu ne doit pas être rapporté à la seule conscience du bleu (c'est-à-dire au fait qu'il est conscience indivisiblement), ni à *ma* seule conscience du bleu (c'est-à-dire au fait qu'il est en rapport avec le moi), ni au système des différences, des ressemblances et des attributions qui peuvent contribuer à définir le bleu, mais aussi, par exemple, à telle portion de l'étendue et de la matière, à telles circonstances qui en sont les conditions et comme le support, et dont, inversement, il est la manifestation en nous? Je défierai celui qui parlera ainsi d'imaginer un support et des circonstances qui tirent leur signification pour nous d'ailleurs que de notre familiarité effective ou possible avec certains faits de conscience encore, images du toucher ou de la vue, habitudes et inductions. Il n'est pas jusqu'à la résistance des objets de notre conscience à leur intériorité parfaite et à leur confusion avec elle — et je ne nie pas cette résistance, vous le verrez — qui ne soit intérieure à la conscience, en quelque manière. Réciproquement, je ne sais pas du tout ce qu'est la conscience, et encore moins *une* conscience, s'il me faut l'envisager indépendamment de ce dont il y a conscience, et hors de tels et tels faits de conscience. C'est à partir de la présence des objets, non pas d'une possibilité vide de nous rendre présents les objets qui seront offerts, que nous pouvons conclure, ou plutôt abstraire, l'existence de la conscience.

Dira-t-on enfin que si les qualités des choses sont, ou sont par un côté, des faits de notre conscience, les choses mêmes, bien que faites de ces qualités assemblées et mises en relation, n'en soient pas nécessairement en tout et pour tout en différent essentiellement au contraire? Faites d'elles *mais* assemblées et mises en relation?

Mais les qualités, d'ailleurs tous les faits de conscience, appartiennent eux aussi à l'ordre des *choses*, puisqu'ils existent. Et puis, en sens inverse, ce sont *tous* les ensembles, et *toutes* les relations, qui, en tant que tels, et

quoique décomposables, sont doués chacun d'une qualité irréductible et indécomposable. Les relations existent pour nous aussi peu sans termes, que les choses sans relations entre elles, sans attributs ni qualités. Ensuite, dès qu'il est aperçu par quelqu'un et constitué pour quelqu'un, tout système, si privé de conscience et même si indépendant qu'on le suppose de toute théorie, de toute localisation dans des circonstances admises pour réelles, de toute combinaison des idées et de tout état des croyances, fait partie, sous quelque rapport et à quelque degré, de qui l'aperçoit, et est déjà, de quelque manière, apercevant en même temps qu'aperçu.

Au reste, les idées ont avec leurs objets une liaison aussi substantielle et aussi objective, en un sens, qu'ils peuvent l'être eux-mêmes : puisque c'est bien eux qu'elles visent. La possession des idées, ou le seul fait de la distincte connaissance de leur contenu, coïncide pour partie avec notre possibilité de prise sur eux, ou avec la leur sur nous, même en ce que cette prise a de plus spécifique et de moins purement idéal. Et ce rapport devient d'autant plus objectivement palpable, pour ainsi dire, que les objets considérés appartiennent davantage au domaine le plus proprement nôtre, celui de notre moi le plus dense et le plus restreint, corps et sentiments. (Penser à des parties du corps en modifie, directement ou indirectement, les sensations et l'apparence; penser à certaines maladies peut en faire naître des aspects; penser à certaines opinions les fait devenir familières, etc.).

Nous sommes un point de vue et un nœud d'actions, d'opérations, de relations; et chaque chose, chaque portion de notre découverte totale, où nous-mêmes sommes situés, est aussi un tel point de vue, un de nos points de vue à quelque degré nécessaires. Même, chaque chose n'existe pour nous, ne se présente à nous, que comme existant sans nous (je veux dire : indépendamment du fait que nous les apercevons) avec tout le contenu, toutes les relations, découvertes ou possibles, entre parties et aspects

successifs et parties de parties, etc., toute l'unité de composition, que cette chose a pour nous, et qui soutient et organise une portion de notre découverte totale, tout comme notre *moi* soutient, organise et centre tout ce qui est *mien* et qui contribue à le former lui-même.

Et le fait d'être moi, et surtout de réfléchir mon originalité de moi, se trouve exclure ma connaissance la plus directe du fait : que les autres systèmes sont eux aussi éventuellement conscients de soi; tout comme la réflexion d'un de mes états exclut la réflexion, au même degré et sur le même plan, de mes autres états, et des plus semblables mêmes à ceux qu'il m'arrive de réfléchir à d'autres moments. Et, d'une façon générale : tout comme chaque système n'existe pour notre réflexion qu'en excluant l'existence des autres suivant l'étendue spécifique qu'il remplit dans la région d'être où il se trouve. Je ne pourrais ou ne puis avoir la conscience immédiate de leur conscience de soi, sans la confondre, par là-même, avec ma conscience de moi, c'est-à-dire sans être eux plutôt que moi purement, au lieu d'être moi plutôt qu'eux.

Les systèmes, tout en ayant chacun sa forme propre, sont partiellement et multiplement pénétrés les uns par les autres (à des degrés divers et par des modes variables de pénétration) aussi bien qu'en partie irréductibles les uns aux autres; et cela, qu'on considère ces systèmes dans l'instant ou au cours des durées.

C'est ainsi qu'un plan d'action seulement conçu est autre chose que ce même plan adopté, autre chose encore que ce plan réalisé; et que pourtant, en un sens qui n'est pas accessoire, c'est bien encore le même plan. C'est ainsi encore qu'une œuvre d'art est à la fois prise dans le destin de certains matériaux, dans l'histoire individuelle de l'artiste, dans l'ensemble des œuvres analogues, dans une époque caractérisée par tel et tel style, dans un système de diffusion, dans les sensibilités qui s'en imprègnent (d'ailleurs diversement), dans les conversations où elle intervient, etc., etc.

Ces pénétrations se font, pour ainsi dire, le long de rapports spécifiques; et, de quoi qu'il soit question, on ne peut jamais passer sans nouveauté de l'un des systèmes ou des états ou des rapports ou des qualités à un autre; pas plus qu'on ne peut conclure avec sûreté et rigueur de l'état actuel des pénétrations apparues à leur état futur, aux disparitions et réapparitions des systèmes les uns dans les autres (en tout ou en partie, en propre ou par analogie), et de leurs dominations et de leurs dépendances. Par exemple, des objections que nous développons pour la seule occasion de les réfuter, peuvent devenir pour nous-mêmes plus fortes que nous ne le croyons, et faire chanceler en nous la foi en leur réfutation préparée.

Tout cela n'est donc pas à dire — au contraire, d'après ces dernières remarques — que les choses ne soient pas découvertes comme par saut, ne soient pas, pour notre réflexion, transcendantes par rapport à la conscience considérée uniquement en tant que conscience. Il y a bien un changement de nature (mais je ne dis pas : de tout point de vue) lorsque l'on passe de la seule idée du caractère conscient par lequel un objet nous est accessible et objet, à la nature spéciale, telle et telle, de cet objet : c'est-à-dire au contenu du fait de conscience. Et le rapport de son existence à son contenu est un de ces rapports spécifiques dont je parlais tout à l'heure : on ne le connaît que par la révélation qu'on en a, comme tout contenu même, comme tout système ou état dans toute région de l'expérience. Il ne s'agit donc pas d'exprimer les faits de conscience en termes de contenu et de choses, ni les choses et contenus en termes de conscience, d'idées par exemple. (Quoique l'idée puisse faire le contenu d'une autre idée). Les idées sont des choses, des êtres pris dans la diversité de l'être, mais non pas les seuls. Les êtres ou choses sont des idées, des concepts-images, mais tels et tels, en rapport par exemple avec tel et tel mode de notre perception, et comportant telle ou telle force dans la présence et dans l'affirmation de soi; avec, dès lors, d'autant

moins la même nature indéfinie que l'emploi du seul nom général « faits de conscience », ou du mot « idées », nous porterait à leur attribuer.

Les mêmes choses sont « idée » sous certains rapports, « contenu d'idée » sous d'autres rapports. Et quoique rien ne soit de tout point de vue idée ou contenu, il est vrai que, pour chaque point de vue particulier, il y a du *contenu* qui dans l'idée n'apparaît pas comme idée, et des *idées* qui, solidaires de ce contenu et découvertes avec lui, le sont comme idées et par un autre mode que lui. C'est ainsi que tout objet, tout « donné » de la perception fait intervenir non pas seulement les sensations qui correspondent à l'aspect particulier qu'il présente, mais les idées et les inductions qui, en interprétant cet aspect, en y incorporant une interprétation, fournissent les concepts-images par lesquels l'objet se délimite pour être donné, dans la mesure où il est réfléchi et distinctement perçu, et qui embrassent plus de propriétés qu'on n'en aperçoit par ce seul aspect.

Et si l'on ne pouvait sans cesse avoir occasion d'opposer l'être en idée et l'être tout court, les notions d'existence aussi bien que d'idée perdraient leur signification, puisqu'elles ne l'ont pas sans l'opposition spécifique que la réflexion établit.

Bref, j'y reviens : il y a vraiment pour notre réflexion des Etats dans l'Etat, des tous dans le tout. La nouveauté sans cesse renaissante (et d'ailleurs l'ancienneté sans cesse attestée) se distribue non pas uniquement selon des lois, mais selon des individus et des systèmes, en rapports divers les uns avec les autres. Rapports qui sont eux-mêmes de tels individus pour autant qu'on veut bien les considérer à part. Et si les systèmes sont en relation avec le moi — comme ils le sont en effet — c'est, en un sens, de la même manière dont ils sont en relation les uns avec les autres : ni toujours confondus, ni toujours séparés. En particulier, pas de séparation tranchée et certaine entre les objets auxquels nous inclinons le plus à reconnaître le

caractère systématique et les autres objets, tout comme entre l'intellect et l'organisme, et, en général, entre l'intelligence et le fait, pour un système, d'être systématique.

Ainsi il y a universellement des systèmes, de la même manière qu'il y a des attentions et un moi; et pour eux comme pour elles et pour lui, il est inutile de chercher un support à l'ensemble de leurs états et à son caractère d'apparaître comme un ensemble, hors de ce seul ensemble, autant qu'absurde de le réduire au jeu séparé de ses parties. D'ailleurs, réfléchir l'universelle existence de systèmes (animaux, nations, projets, mots, rêves, machines...) dans tout le champ de la conscience, après avoir réfléchi naguère le caractère systématique des faits de conscience, ce n'est pas autre chose que découvrir, à la vérité, deux fois le même objet, de deux points de vue toujours au fond non séparés. Car les systèmes constituant notre représentation font partie des faits de conscience; et l'on ne réfléchit pas ceux-ci sans qu'ils se mettent au nombre de ceux-là.

Or de même que l'existence des systèmes individuels doit être étroitement rapprochée de celle des attentions, de même je vois la volonté dans le fait que tout système, pour exister, diffère de tous les autres systèmes, maintient cette différence, et même s'oppose à eux en partie; et je découvre tout ce qui constitue l'intelligence dans le fait, pour un système, d'être certaine organisation de structures et d'événements solidaires qui lui permette de conserver sa forme et son action tant qu'il dure. La relative indépendance du système équivaut à l'attention, sa relative résistance au reste équivaut à la volonté, son caractère proprement systématique équivaut à l'intelligence.

Il ne s'agit pas de dire : « Il y a en telle chose des rapports de partie à tout, donc intelligence », mais : « Il est impossible de distinguer d'eux l'intelligence, et de retrouver plus qu'eux et que l'inépuisable dans l'intelligence la plus pure ». En se servant du mot « intelligence », on pourrait donc, on devrait peut-être, s'en servir pour tous

les rapports de parties à tout; du moins suivant les degrés de systématisation et d'individualité aperçus. Dans l'intellect proprement dit, et en général dans notre pouvoir de découverte, aussi bien que dans tout le domaine de ce que nous découvrons par l'intellect, la création existe toujours et se présente toujours comme le rapport d'une diversité nouvelle à des systèmes qui se l'incorporent, se la subordonnent ou s'en forment. Et toujours d'une façon ultimement inexplicable, parce que les éléments d'explication ne peuvent être épuisés, sont toujours au delà.

L'acte de l'intellect même, comprendre un objet (procédés, théories, œuvres d'art, sentiments...) ou résoudre un problème, n'est pas autre chose qu'incorporer cet objet, ou ramener ce problème, à tels et tels systèmes du moi (par exemple : à tel système d'opérations, à tel système d'images visuelles et auditives, à telle figure de raisonnement), en même temps, et indivisiblement, que reconnaître, et s'énoncer à quelque degré, une incorporation dans tel et tel domaine de la représentation (1). Et plus généralement, saisir n'est pas autre chose; et, plus généralement, découvrir n'est pas autre chose; quoique ces mots ne se confondent pas de tout point de vue dans toutes situations, et présentent chacun une diversité de sens suivant la nature des systèmes et des domaines dont il peut s'agir.

Ainsi, l'imagination apparaît comme intelligence non seulement quand on en rapporte les produits à des buts définis (et c'est alors *notre* intelligence), mais aussi quand on prend ce mot d'« imagination » au sens le plus vaste : ensemble des images, des figures et des combinaisons mentales, sollicitées ou non par la réalité extérieure.

L'exercice de notre intellect, envisagé par rapport à la raison, ordre du moi mental; et plus généralement, le changement, considéré du point de vue des systèmes individuels subsistants qui en sont les sujets, accomplis-

(1) C'est surtout lorsqu'on a égard à ce second aspect qu'on parle d'intellect plutôt que d'intelligence.

sent ce que le jaillissement perpétuel, le renouveau du monde, accomplit par rapport à l'ordre du monde, qu'au reste l'ordre mental, pour sa part, nous présente et nous représente. Et les deux rapports de cette analogie ne peuvent jamais être séparés l'un de l'autre, qu'on ne retrouve l'un dans l'autre. Le signe de l'intelligence est partout où il y a un fait qu'on puisse centrer sur quelque chose d'autre, à quoi il contribue.

Le pouvoir inépuisable de création se manifeste à partir de chaque système établi, comme il se manifeste en général dans la création de tout système. Les faits sont aussi des causes, quoique jamais aucun fait, ni aucun ensemble de faits, ne contienne en lui seul la cause suffisante et ultime de quoi que ce soit, et n'épuise par son existence le pouvoir de création.

Vous n'avez donc aucunement lieu de me reprocher, comme vous faites, d'assigner une telle cause définitive, quand je n'assigne guère, comme caractéristique de la production en général, que cette impossibilité d'en épuiser jamais les raisons et les causes; et quand je ne prétends nullement que l'existence et la diversité intérieure d'un plan systématique éventuellement censé expliquer l'univers n'eussent pas elles-mêmes à être expliquées par autre chose — et ainsi de suite... — pour que l'univers le fût vraiment. Quoique décrire puisse expliquer, et qu'expliquer, pour autant qu'on explique, ce soit toujours décrire, ramener à des constatations déjà faites et devenues langage, il s'est agi maintenant pour moi non seulement de constater plutôt que d'expliquer, mais encore de noter qu'il nous est impossible tant d'expliquer jamais rien d'une façon rigoureusement valable — au delà de quelque degré de probabilité — que de montrer d'une façon suffisante et spécifique le fondement des vérités particulières mêmes qui restent pour nous les plus solidement fondées. J'ai voulu marquer aussi comment ce caractère inépuisable nous est en toutes choses présent, par la recherche de ce qu'il pouvait y avoir d'original dans notre intelligence

même, dans notre pouvoir de comprendre, d'expliquer et de résoudre; et comment dès lors une représentation de l'inépuisable par autre chose que lui (représentation dont on peut sentir le besoin) ne fait, à la vérité, que nous remettre en la pure présence de ce que l'on veut représenter.

Mais vous faites aussi une critique de la relation même de causalité, et cette fois indépendamment de votre théorie de l'induction : sans doute avez-vous bien compris que, pas plus qu'une justification rigoureuse de la causalité, on ne saurait en tirer la réfutation de toute causalité. Seulement, je ne crois pas du tout que vous ayez davantage le droit de tirer cette réfutation d'une étude toute logique des notions de cause et d'effet.

La pure raison, telle que vous l'entendez, n'arrive pas à rendre compte d'une relation dont vous et moi faisons continuellement usage sans embarras aucun ? Je ne vois pas que cette impuissance soit un motif suffisant de nier causes et effets : ce devrait être au contraire, très évidemment, un motif de plus pour repousser, je ne dis pas le principe de l'identité, mais la dictature du principe de l'identité. Et si vous retrouvez celui-ci dans la causalité, pourquoi objecter à la causalité ?

Vous envisagez causalité et toutes relations comme mettant en rapport des termes ou des choses d'abord posés hors d'elles. Il n'y a pourtant pas différence de nature, mais de complexité visible, entre la structure systématique qui nous fait prendre conscience des termes et celle qui nous les fait saisir par l'intellect; c'est-à-dire entre leur appréhension et leur compréhension. Constater, apercevoir même, c'est déjà comprendre, quoique ce ne soit pas toujours comprendre autant qu'on le pourra. L'ordre par lequel, en s'y inscrivant, toute chose nous devient aussi compréhensible qu'elle peut le devenir, ne peut être dit incompréhensible; étant compréhension et nôtre, il nous est compréhensible à partir de lui-même. Cette identité est-elle pour vous déplaire ?

Certes, si vous-même mettez arbitrairement l'intelligibilité dans ce que vous appelez « la transparence parfaite » du principe « A est A » supposé pur, et là seulement, il est bien sûr que plus rien d'autre ne sera intelligible. Mais pour être aperçue et pour être, la réalité même la plus intelligible a besoin, au contraire, d'être *opaque* par quelque côté, et de ne pas donner prise aux escamotages logiques.

Je puis de même répondre à l'objection d'ordre plus général que vous pensez tirer de ma propre analyse du discours et que vous opposez sans rire à toutes les relations entre termes, à toutes les affirmations par quoi un fait se trouve mis en cause : que ce soit la possibilité inépuisable, ou bien tels ou tels des noyaux individuels d'événements où elle se manifeste.

Quand bien même — déclarez-vous — il serait possible et légitime de distinguer dans toute proposition une relation affirmée entre des termes, et non pas toujours et nécessairement la seule attribution ou la seule identité, je devrais reconnaître en tout cas que les termes ne sont pas ce qu'ils sont, sans la relation qu'on affirme alors entre eux, et même ne peuvent être compris sans les relations diverses qu'ils soutiennent avec d'autres termes. Inversement, — dites-vous — les relations sont incompréhensibles sans les termes qu'elles relient et qu'il faut toujours supposer de quelque manière pour les penser elles-mêmes. Surtout vous ajoutez que ne sont pas non plus compréhensibles, précisément à cause de tout cela, les termes pris *avec* leurs relations, ou les relations prises avec leurs termes; car ils ne pourraient l'être que si on les considérait comme formant, les uns et les autres, un seul et même tout indivisible : ce qu'on s'empêche définitivement de faire, quand on les distingue comme termes et comme relations à l'intérieur de ce tout, et comme éléments d'autres propositions possibles.

A cela je répondrai que c'est vous qui, en divisant celles-ci, en distinguant ceux-là, créez la contradiction que

vous me reprochez ! Pour moi, il n'y a pas lieu davantage de diviser la proposition en deux ou plusieurs parties reliées par une relation quelconque, qu'en deux parties liées par la relation la plus simple possible (c'est-à-dire le verbe « est »). Il n'y a qu'un terme dans la proposition : la proposition-elle-même-dans-le-moment-et-l'atmosphère-de-sa-découverte; et quand je dis : « un terme », je n'entends pas : « un terme redoublé sur lui-même par l'affirmation de son identité avec soi ». Non, c'est un terme dont la formation est toujours antérieure à la décomposition qu'on pourra tenter d'en faire en termes et en relations. S'il y a attribution ou relation, elles sont indivisibles d'avec ce qu'elles concernent.

Sinon, votre objection peut être élargie encore jusqu'à tel point, qu'elle supprime la possibilité pourtant évidente de son occasion de fait — c'est-à-dire l'existence de telle et telle proposition — et se fasse chanceler elle-même sur sa base, s'évanouisse enfin dans sa propre absurdité. Car si je distinguais le terme de la relation où il entre, il me faudrait, pour qu'il y entrât en effet, affirmer aussi une relation entre ce terme et cette relation, puis, de même, une nouvelle relation entre le terme et la relation supplémentaire devenue terme elle aussi, et ainsi de suite indéfiniment... Or des propositions existent assez pour être énoncées et discutées : il faut donc bien que cette infinité apparente, ou même réelle, ou cette suite indéfinie, ou comme il vous plaira de la nommer, ait été franchie, et que la distinction des relations et des termes n'empêche pas leur intime liaison, ni l'emploi des relations qui correspondent aux idées de causalité, d'espace, de temps, de changement, de mouvement, de choses et de propriétés, etc. Dire, par exemple, à propos d'un changement dans un objet A, que, pour autant qu'il cesse d'être ce qu'il était, ce ne soit pas lui qui aura changé, et que pour autant qu'il reste ce qu'il était, il ne change pas; et que dès lors le changement soit absurde et impossible; ou arguer de la divisibilité

indéfinie de l'espace et du temps contre l'existence achevée de leurs intervalles et des limites de ces intervalles — et donc contre leur propre réalité — c'est ne pas se souvenir qu'une proposition pensée est autre chose que le résultat d'une décomposition et d'une analyse de son énoncé, ou que la réunion des débris qu'on en formera. C'est au contraire un tout que transformer en débris revient, pour autant, à perdre de vue.

Répliquera-t-on que je distingue moi-même ici les propositions comme des *termes*, et comme des termes qui entrent dans une *relation* avec les systèmes déjà formés ou se formant en nous ? Qu'au surplus je viens d'insister sur la réalité universelle des systèmes, des termes individuels, et de leurs rapports ? Me demandera-t-on comment est possible semblable décomposition de cela même que je prétends former un tout indivisible ?

Ce sera ne pas comprendre que je ne nie aucunement l'existence de parties et de termes dans l'énoncé de chaque proposition et de chaque terme, et en général, dans l'univers. Je dis simplement, et bien au contraire, que toute découverte se fait en bloc : du moins en ce sens, que, même lorsqu'elle est la révélation du caractère distinct des termes de quelque proposition ou de quelque ensemble, elle ne peut jamais être au même moment, au même degré et sur le même plan de la réflexion, *soi-même et la révélation de sa décomposition possible*.

La réalité se manifeste à nous — dirai-je pour une première approximation — de deux manières. Par l'une, la plus réfléchie, elle se scinde en une multiplicité d'objets différents, indépendants de nous et les uns des autres sous certains rapports, semblables ou liés au contraire sous d'autres rapports. Par l'autre manière, c'est une unité, mais une unité très riche; une variété, mais une variété dont le caractère discontinu et même pluriel n'apparaît pas au sujet qui la connaît, quoiqu'il la connaisse intimement (et *parce* qu'il la connaît intimement), et ne

se divise pas en objets séparés de lui ou entre eux, ni même en objets-séparés-pour-être-ensuite-réunis.

Mais par une approximation plus poussée, je dirai que dans la réalité réfléchie même, chaque objet de découverte et chaque proposition est, au regard de la multiplicité de rapports qu'on pourra y réfléchir — ou qu'on pourra réfléchir entre elle et le reste de la représentation — comme le second mode de manifestation est lui-même au regard du premier.

Même dans la mesure où notre découverte est réfléchie, comporte des distinctions jusque dans ses réunions, procède par termes et par relations, par choses et par propriétés, par réalités abstraites de la réalité, nous dépassons sans cesse, pour les opérer, les distinctions, les relations et les abstractions que nous opérons. Car nous ne nous arrêtons pas sur elles comme sur une partie séparée des autres parties de nos propositions. De même, la proposition, en se formant et en se manifestant, n'est pas séparée de tout ce qui, au même moment, constitue notre expérience d'ensemble.

Certes, aucune découverte ne passe dans le langage sans se réfléchir au moins quelque peu; et il y a presque toujours une région de l'univers et même un point dans cette région, sur quoi notre découverte réfléchie insiste particulièrement, rejetant les autres dans une sorte de pénombre. Ou dans quelque chose qui apparaît comme une pénombre du seul point de vue de la réflexion, c'est-à-dire du point de vue le plus commode au langage. Cette abstraction par laquelle notre esprit se trouve obligé de procéder dans toutes ses opérations réfléchies, et qui consiste à isoler certains termes (même pour les réunir entre eux), ne doit pas être interprétée comme l'affirmation, par tout notre être, de *l'existence à part* de ce que la réflexion semble mettre *à part*. Cela serait vrai, et l'univers de termes, de choses, de propriétés, de relations, etc., nécessaire à notre réflexion, serait sans cesse absurde et incompréhensible pour nous-mêmes (comme il vous plaît

de le proclamer), si la réflexion était tout nous-mêmes. Mais il n'en est pas ainsi : les aspects laissés de côté par notre attention la plus réfléchie sont saisis par toutes les attentions que nous exerçons ou qui s'exercent en nous, simultanées et interpénétrées, et que j'abstrais de cette expérience diverse mais fondue où par exemple ne se séparent pas monde de la vision et monde de l'audition, pour qui voit et entend; cette expérience qui est sans cesse la nôtre et nous-mêmes, et sans son incorporation à laquelle notre réflexion même perdrait tout sens et toute réalité.

LE PHILOSOPHE

Il est contradictoire de dénoncer, comme une fausse mais nécessaire apparence, l'absurdité du contenu de toute réflexion, dans le même temps où vous niez que cette absurdité soit vraiment apparente. Si elle apparaît parfois à quelqu'un, si même elle est évidente, il faut bien que la réflexion ne soit pas aussi solidaire que vous le déclarez d'une expérience plus vaste qui résolve toutes ces difficultés en les supprimant.

LE SAGE

De deux choses l'une. Ou cette absurdité n'apparaît pas au sujet réfléchissant, et alors on n'a rien à objecter au jeu des termes et des relations. Ou bien elle apparaît au sujet, et cela prouve simplement qu'il n'affirme pas les propositions qui lui sont alors momentanément présentées. Et si cette absurdité éventuelle est bien due à un manque de solidarité entre le total du moi et une réflexion devenue, par extraordinaire, trop indépendante de lui, il sait comment éviter cette absurdité : en cessant de faire mine de dissocier ainsi sa réflexion de l'ensemble du moi spontané.

Ensuite, m'excuserez-vous si j'insiste sur le fait que cette « absurdité de termes en relation eux-mêmes relations » n'apparaît presque jamais, même à vous, ou jamais complètement et sérieusement ?

Non seulement il est exceptionnel que la réflexion tente de se centrer un moment sur soi comme un moi presque indépendant du moi, mais encore elle n'a jamais lieu sans quelques-uns de ces termes, de ces relations et de ces abstractions, qu'elle pourrait alors, d'après vous, découvrir absurdes. C'est cela qui serait contradictoire.

La nécessité d'en faire emploi dans la réflexion vous est sans cesse découverte comme à moi, cher Monsieur. Toutes vos remarques en général, votre « Que faire ? » en particulier, et jusqu'à votre principe logique, ne peuvent rien signifier sans un appel à la révélation de la causalité, du temps, ou de termes distincts parmi des termes et sentis d'autant plus réels que moins réductibles aux autres et moins susceptibles de s'évanouir dans leur seule identité avec soi.

Ici encore je dois vous dire que les arguments par lesquels vous croyez rendre les relations le plus incompréhensibles, sont ceux qui leur donnent toute la réalité qu'elles ont. C'est parce que et lorsque des termes ne peuvent être véritablement déduits ni du principe de l'identité, ni d'autre chose, ni les uns des autres, et qu'ils s'imposent cependant en fait à notre langage et à la réflexion de notre sensibilité, que nous pouvons les dire réels et révélés, non pas simplement possibles.

Que l'évidence de nos plus grandes certitudes, ou que la probabilité de nos paris les plus sûrs, ne puisse être prouvée de façon logiquement rigoureuse et définitive, cela montrerait, s'il n'était pas précisément superflu de montrer, que le concret et l'évidence n'ont pas besoin de preuves pour être aperçus. Que nos propositions les plus certaines comportent toujours, et même comportent seulement, des objets qui, si connus de nous soient-ils ou puissent-ils devenir, restent les nœuds ou les faisceaux d'une infinité de problèmes non résolus par nous; que toutes les relations et tous les termes, en lesquels la réflexion peut décomposer nos affirmations les plus fortes, se révèlent absurdes dans cette décomposition et pour cette réflexion

supplémentaire : tout cela montre seulement que la certitude, pour avoir lieu, peut se passer d'approfondissement logique, et que vous n'avez pas à confronter notre connaissance avec cet être « pur » des principes logiques qui ressemble tant au néant, et au nom duquel vous rejetez tout au néant. Même réfléchie, elle doit être vécue dans la confusion des systèmes agissants d'un moi qui ne se réduit pas du tout à la seule réflexion. Certaine absurdité de la réflexion du concret, c'est-à-dire certaine absurdité de toute abstraction et de toute théorie, n'apparaît que pour qui et en qui tente, d'ailleurs toujours en partie vainement, d'empêcher la corrélation étroite et diffuse des opérations de sa pensée réfléchie avec l'ensemble de toutes les autres fonctions et opérations de son être, et de la connaissance immédiate qu'il a et qu'il est sans cesse de l'ensemble de son univers, en son état instantané et seul réel.

Il est donc inutile — et vous ne me demanderez pas — de chercher à transmuier en résultats intellectuels la « forme » qu'ont termes et relations du point de vue de la totalité. Mais c'est au reste tout à fait vain : une opération est un aspect partiel ; pour autant qu'on visera à se préoccuper d'elle seule et à la donner comme suffisante, elle trahira l'expérience intime et fondue où toute opération est, pour ainsi dire, transmuée directement par le seul fait de leur solidarité, avant même d'avoir besoin de l'être. Expérience constante de la réalité absolue, et nous permettant seule de donner un sens à ces mots de réalité et d'absolu, quand nous leur en donnons un.

Dira-t-on qu'à supposer que l'emploi des relations s'impose inéluctablement à la réflexion, et surtout à l'énonciation, avec toute la valeur qu'elles peuvent avoir dans les circonstances ordinaires de la vie, nous devons nous garder en tout cas de céder à la tentation de nous servir de ce même procédé (surtout sans expliquer pourquoi) dans les questions qui débordent l'espace et le temps, et où le manque d'expérience tout à fait directe et

vérifiable doit nous rendre plus sensible qu'en tout autre domaine la moindre difficulté logique survenant ?

Mais d'abord n'ai-je pas montré au contraire que dans chaque découverte, quelle qu'elle soit, il y a, présent autant qu'il peut l'être sans perdre le nom par lequel je le désigne, ce caractère transcendant que j'appelle « l'inépuisable » et qui se manifeste pour tout effort de la fonder comme pour tout effort d'en assigner les attributs et de la définir complètement ? Ensuite, je crois avoir moi-même trop pénétré ma réflexion de ce caractère transcendant pour avoir aujourd'hui prétendu traiter d'aucun problème complètement et de tout point de vue possible. En particulier, autant qu'il se pouvait, j'ai tâché de ne pas donner d'autres attributs à l'inépuisable lui-même, que ce fait d'être inépuisable réellement et originalement. J'en rapproche des faits où je le retrouve lui : mais non pas que je déclare en lui retrouver eux. Je n'ai voulu d'ailleurs vous parler de l'inépuisable que pour vous détourner de recherches sans fruit, de problèmes posés dans un vide inhumain, auxquels vous vous complaisez bizarrement à vous croire condamné. En m'opposant la nature inconnaissable d'ultimes fondements qui soient à la fois tout logique, tout existence et tout présence, sans rien qui nous dépasse, vous ne m'opposez rien que je n'aie précisément tâché d'opposer à vous-même.

Mais de plus il faut s'en rendre compte : on ne se sert pas moins de relations — et des mêmes relations — lorsqu'on réserve sous de telles paroles l'existence d'un fond des choses fermé par nature à notre découverte et à nos discussions, que lorsqu'on affirme nettement le caractère causateur et fondateur de cet inépuisable.

Enfin, je ne vois même pas, à vrai dire, qu'il y ait lieu, en ce sujet plus qu'ailleurs, d'opposer aux propositions l'absurdité qu'on ne trouve que dans l'analyse de leur énoncé ; et qu'ici plus qu'ailleurs la proposition doive être détachée des systèmes complexes et massifs où elle est toujours prise. S'il faut ici ne s'avancer que prudemment,

ce ne saurait être pour ces raisons de pure forme logique. Au reste, on n'abandonne jamais un raisonnement pour en avoir vu le défaut logique, puisque, pour peu qu'on y tienne, on peut toujours le trouver : on se pénètre de l'évidence de son défaut logique quand on se voit contraint d'abandonner ce raisonnement par la force d'une situation particulière et concrète. (Il est vrai que l'insistance d'autrui sur le défaut logique peut elle-même jouer ici un rôle.)

S'il nous arrive, comme certes il nous arrive en tous domaines, de remplacer nos certitudes par d'autres sur un même point, cela n'infirme pas la réalité du fait de nos révélations : c'est simplement que notre esprit ne se trouve plus dans la même situation ni en face des mêmes circonstances. Nous avons raison maintenant du point de vue de maintenant, sans avoir eu tort naguère du point de vue de naguère, quoique la certitude de naguère ne s'accorde pas avec la situation présente (avec le total de la découverte présente) ni la certitude présente avec la situation de naguère (telle que nous la découvrons naguère) ni peut-être avec celle de bientôt.

C'est, par exemple, dans tel de ces cas que l'on dit avoir commis une erreur. C'est aussi par une telle différence de situations, de points de vue, de régions de la découverte, qu'on se trouve amené à voir le même objet tantôt comme « ancien », tantôt comme « nouveau » ; à graduer d'une façon correspondante le sens des mots « découverte », « intelligence », etc., et à les employer plutôt en certains cas qu'en d'autres ; à voir tantôt si parfaite l'interpénétration de l'activité « théorique » et de l'activité « pratique », que la différence des deux mots devienne incompréhensible, et tantôt la nécessité d'employer pourtant tel de ces deux mots plutôt que l'autre, dans telle situation particulière. C'est ainsi encore qu'il n'est pas contradictoire de distinguer dans le moi réfléchi des volontés, des gestes, des sentiments, des pensées, etc., alors que l'on découvre, plus intimement (et au même moment) la présence de chacun de ces éléments dans

chacun des autres, et même leur unité indivise dans la sensibilité générale, pleine de distinctions possibles qui ne sont pas réalisées (ou qui ne sont pas tout à fait réalisées quand même elles le sont le plus); et alors qu'on vit une expérience que la réflexion peut viser par ses distinctions, mais non pas recouvrir, et dont elle-même fait partie en quelque manière.

Les mêmes affirmations, les mêmes comportements peuvent devenir normaux ou monstrueux, nécessaires ou saugrenus, étranges ou familiers, insensés ou raisonnables, indifférents ou importants, suivant que l'on passe d'une région à une autre des objets, d'une atmosphère à une autre de la conscience, et suivant que changent l'ordre de grandeur, le décor, l'entourage, l'appétit, l'âge, la fortune, etc...

Chaque région — état ou domaine — nous groupe, en partie indistinctement, des détails innombrables; et la modification de quelques-uns fait souvent d'elle une région du tout au tout différente. Jeunesse et vieillesse s'opposent par certains aspects; et pourtant il y a, par exemple, des sortes dans la jeunesse qui s'opposent entre elles beaucoup plus encore par certains autres; aussi, ni « jeunesse », ni « vieillesse » ne sont-ils mots qui suffisent à définir une région, du moins sans le commentaire que l'individualité de chacun y ajoute aussitôt qu'entendus. De même pour « art », « légende », « vie », etc...

Décrire les régions de la découverte et du comportement pour en tirer des lois de correspondance est parfois nécessaire mais toujours infiniment risqué, en tant qu'essai de prise sur l'avenir et sur l'inépuisable. A un détour voici un événement, voici une rencontre, dans une région qui paraissait connue et banale, et voici que s'ouvre soudain une profondeur nouvelle; ou, au contraire, parfois un ensemble de faits s'aplatit et se recule en illusion. Tel jeu à combinaisons stratégiques, tel art de métaphores ou de rythmes, telle puissance de rêverie, peut venir un jour prolonger le monde d'un monde spécial illimité, à

partir de thèmes ou de conventions d'abord admis; et est même, malgré cela, aussi authentiquement science *du* monde et du réel que la science la plus authentique. Une « vérité » mathématique, même restée littéralement intacte, est transfigurée par le changement qui se fait dans le nombre des vérités connexes et des applications découvertes, et dans la fécondité des hypothèses différentes.

La question pendante entre nous revient bien dès lors à ceci : pouvez-vous encore nier le fait général de la découverte, et le fait des diverses révélations ? Qu'elles soient plutôt réfléchies ou plutôt spontanées, qu'elles soient d'ordre plutôt théorique ou plutôt pratique, pouvez-vous les séparer de la valeur qu'elles se donnent ? Et si vous les admettez, comme je le présume et comme je l'espère pour votre bon sens, pouvez-vous sans absurdité vouloir déduire les faits, ainsi reconnus spécifiques, des genres dont ils font partie, et auxquels ils ne sauraient se réduire sans perdre leur caractère et donc leur existence ? Vous n'aurez pas plus de morale hors de la morale que de bleu hors du bleu, de chaise hors de la chaise.

Vous ne devez vouloir de déduction ou d'explication ultime, ni pour la possibilité de la réflexion, de l'abstraction et du langage, ni pour l'existence d'aucun système, ni pour votre destinée, ni pour rien, et surtout hors de la région qui vous est déjà directement connue et des problèmes particuliers et délimités qui s'y posent. Si le principe d'identité doit vous enseigner quelque chose, que ce soit du moins ceci : qu'il est vain et absurde de demander pourquoi une chose est ce qu'elle est, et, encore plus, de rechercher une évidence qui rende compte de cette première évidence et en soit en même temps différente.

Or c'est, je le crains, ce que vous avez voulu faire aujourd'hui. Vous êtes un système, tel et tel, c'est-à-dire soutenant tels et tels rapports avec d'autres systèmes, et maintenu dans telle et telle dépendance, ou dans telle et telle indépendance limitée, à l'égard du système de l'univers; et vous vous demandez : « Pourquoi ai-je telle place,

tel moment, tels états, dans un espace infini, dans un temps infini, dans une possibilité infinie ? Pourquoi telles formes, tels gestes, parmi tant de formes et de gestes ? Pourquoi est-ce que je me sens nécessaires telles règles, telles actions, tels penchants, et non point tels autres ? »

C'est ne pas comprendre ou ne pas réfléchir qu'au delà de limites assez strictes, vous ne pouvez à la fois devenir autre et rester ce que vous désignez dans ces questions par les mots « je » ou « moi » : c'est-à-dire certain ensemble original de propriétés, certain terme soutenant des rapports particuliers et occupant une place particulière qui le distinguent des systèmes les plus semblables à lui. Vous ne pouvez être qu'en étant ceci ou cela.

Vous êtes certain système de vie : inutile donc d'inventer un système de vie, sauf au sens où il n'est qu'en s'inventant sans cesse. Je crois vous avoir donné tout loisir pour reconnaître qu'il n'est pas possible d'en inventer et d'en réaliser, qui ne doive accepter d'abord pour son domaine certaines conditions, certaines situations, certaines exigences imposées. Et de cela l'ultime raison ne peut être trouvée, sinon dans la représentation même de l'inépuisable. Ce n'est pas à vous, ni surtout à votre raisonnement le plus réfléchi, d'inventer quelle sera la nature des conditions permanentes ou successives de votre joie et de votre souffrance. Et quoi que vous en disiez, il ne dépend pas de vous d'être indifférent à l'une et à l'autre (si avantageuse que cette indifférence aux états paraisse à votre philosophie, et le soit parfois pour qui veut être un sage). Or à ces émotions, à ces conditions — dont certaines peuvent vous être particulières, inconnues à tout autre — est liée la nature des fins qui sont et resteront vôtres la plupart du temps. Vous parlez de douleurs éternelles ? Un mal de dents, un outrage, un élan de pitié, seront des exemples suffisants de choses dont votre activité, quelle qu'elle soit en ses intentions et se révèle effectivement être à l'égard de ces choses, aura dû tenir compte, en dépit des « récurrences » les plus

« indéfinies », et de tous les principes logiques que vous ferez intervenir, et de n'importe quelle façon dont vous les fassiez intervenir ! Et la joie, c'est, de même, de créer à partir et suivant de certains systèmes, auxquels on tâche de faire donner tout ce qu'ils peuvent ; et la joie par excellence est bien souvent dans ce que le « langage » dont on est imprégné considère comme surtout œuvres et créations.

Allons, les paroles et les jugements par lesquels vous visez à nier tous les autres systèmes d'action, doivent se trouver pris parmi eux pour être ; et plus généralement dans une unité systématique inépuisable que vous connaissiez déjà et sans cesse : ce fait aurait dû suffire, senti de lui-même et sans être montré, à vous faire tomber de la bouche le problème du « Que faire ? ». Mais maintenant je pense vous avoir en tout cas définitivement convaincu.

XII

LE CLAIR ET L'INDISTINCT

CONCLUSIONS

LE PHILOSOPHE

Monsieur, après tous ces développements, et malgré toute l'attention que j'y ai prêtée, je me demande vraiment en quoi vous pouvez croire avoir ébranlé, ou seulement atteint, ce que vous appelez « ma position dans nos discours ».

Vous avez insisté sur la possibilité qui vous apparaît de représenter l'« inépuisable » par l'intelligence, ou de retrouver dans l'intelligence le caractère de l'inépuisable comme essentiel, parce que vous pensez sans doute qu'épris d'explication et de raison suffisante, je ne puis manquer de céder au prestige du nom de la faculté d'explication.

Mais outre que vos efforts ne me semblent guère aller qu'à supprimer la réalité de toute explication, de toute intelligibilité véritable, et donc de toute *faculté d'explication* même, je croyais vous avoir suffisamment donné à comprendre que ni la raison ne m'étonne, ni l'intelligence ne m'éblouit : puisqu'il n'y a de rationnel et d'intelligible qu'une unique et constante découverte (principe et étendue de toute explication), pour quoi il n'est besoin ni de pouvoir ni d'étape; ou puisque le problème éthique, le problème le plus général, dont elles pouvaient paraître un moyen de solution, s'avère n'en avoir pas. Ou n'en avoir pas de très délimitée. A être intelligence, l'inépuisable — ou, si vous le préférez : à être inépuisable, l'intelligence — ne gagnerait rien rigoureusement ni en préci-

sion quant aux actes qu'il m'imposerait, ni surtout en valeur quant aux gestes qui s'imposeraient à ma réflexion la moins purement spontanée parce que, prétendez-vous, il les a imposés à ma spontanéité la moins réfléchie. (Comme si allait de soi la conclusion du second terme au premier.)

D'une part, si dans l'opération intelligente, même la plus réfléchie, il y a des procédés qui échappent à la réflexion, je ne vois pas pourquoi je devrais accepter en ma réflexion une telle universelle échappée. D'autre part, si dans toute « échappée », et en général dans toute « découverte », réfléchie ou non, il y a une opération semblable à l'opération la plus intellectuelle, et si dans toute pratique on peut, selon vous, toujours trouver autant de théorie que dans toute théorie, et réciproquement, je ne vois pas pourquoi, dans ma réflexion, j'aurais à choisir plutôt selon telle découverte que selon telle autre possible, et comment alors le « Que faire ? » ne se représenterait pas à moi aussi pressant que jamais, s'il devait le rester jamais.

Y aurait-il de l'univers un plan, selon lequel chaque système ne pût déployer ses possibilités — ses possibilités mêmes de variation — qu'à l'intérieur de telle et telle place et sous tels et tels rapports, et un plan subordonné à quelque suprême pouvoir, et même à quelque suprême intelligence, cela ne signifierait pas du tout pour moi la nécessité évidente d'accepter, du plus pur de ma réflexion, la place qui me serait préparée dans ce plan systématique. Vous demandez comment je puis m'abstraire de cette place ? Mais puisque je le fais, c'est à moi de demander pourquoi vous m'en assignez absolument une.

Vous me dites que tout individu, tout assemblage, est système, et que tout système, s'il est conscient, est pour soi valeur et a d'après sa place ses valeurs; et qu'en tout cas le moi peut les retrouver à partir des systèmes divers qu'il se découvre, suivant leur « insistance » respective ?

Mais, précisément, si tout assemblage est système, aucun

ne peut subsister comme tel de préférence à d'autres découpés parmi les mêmes éléments, quand on ne prend pas d'abord — c'est-à-dire quand d'abord l'on n'affirme pas en soi — un intérêt particulier à la conservation ou à la destruction de tel système ou de telle sorte de systèmes. Or cet intérêt, vous savez qu'on ne le réfléchit point sans le perdre, si l'on n'en connaît pas d'ultime et suffisant fondement.

Que par exemple on croie devoir porter son intérêt surtout sur la pensée telle qu'elle se donne, sur le « spirituel », etc.; c'est en elle qu'on mettra l'être véritable, auquel on attribuera comme secondaires par rapport à lui ses propres conditions matérielles (si on en découvre); au lieu de faire de la pensée, comme c'est possible aussi, une « manière d'être » de ces conditions, considérées à leur tour comme essentielles et substantielles dans l'être total par quelqu'un qui aura mis dans ces conditions tout l'objet de son étude et de son intérêt intellectuel, et qui se sera trouvé frappé et persuadé du caractère de vérifiabilité et de rigueur que présenterait au plus haut point la science du domaine dont elles font partie.

Et, d'après vos propres paroles, je pourrai toujours déterminer un point de vue tel, que ce qui vous apparaît comme destruction m'apparaisse comme construction, ou inversement. La « construction » d'un repas peut être la destruction de plantes et d'animaux qui y servent; une attitude est la suppression de certaines autres attitudes, etc.; et plus simplement, toute destruction est construction ou création de cette destruction même. Bien plus, je pourrai trouver dans toute totalité, ou dans toute chose aperçue par vous comme totalité, au moins autant de détails ayant pour effet apparent ou probable la diminution ou la disparition finale ou temporaire de la chose, que vous en trouverez pour sa conservation ou pour son développement temporaire ou durable. De même pour son caractère de dépendance ou d'indépendance à l'égard des autres choses.

Il faut que je sympathise pleinement avec votre désir de vous placer à tel point de vue déterminé et avec une fin déterminée, à laquelle certains objets aient rapport, pour que ces objets me paraissent véritablement, comme à vous, doués d'une ordonnance systématique, loin que ce soit la découverte de celle-ci qui puisse m'enseigner des fins qui en dépendent et dont elle ne dépende pas d'abord.

A cela vous répondrez, bien sûr, que c'est moi qui sépare des faits qui sont l'un dans l'autre, quand vous ne désirez que me rappeler à la constatation de ces faits, et de ces faits en moi. Je trouve — selon vous — dans mes joies et dans mes souffrances, et dans la découverte de ce à quoi elles sont relatives, les signes de ma destination, la solution révélée du problème éthique, la connaissance des fins avec lesquelles je puis et dois sympathiser.

Je veux alors ajouter ceci aux remarques que j'ai déjà pu faire sur votre prétendue éthique du bonheur : qu'une joie, une souffrance, un désespoir, si révélés qu'ils vous paraissent, ne sont pas sans rapports — jusque dans leur « révélation » la plus soudaine — avec l'état des évidences générales et avec la faculté théorique de l'être chez lequel ils ont lieu. La douleur, le plaisir et la nature de leurs conditions ne paraissent s'imposer brutalement, comme des faits qu'il n'y ait qu'à constater indépendamment de toute éthique, de toute direction du vouloir et du jugement, que pour autant qu'en soi l'on sent cette douleur, ce plaisir étrangers à soi-même et à la substance de l'être en lequel on se constitue et se veut. Si le plaisir, même savouré, ne suffit pas par lui-même à faire la joie et n'a pas le même sens qu'elle, c'est que celle-ci, comme l'affliction et le désespoir, est de tout l'être, intéresse tout l'homme. Or, de tout l'être individuel non seulement réflexion et méditation font partie, mais ce sont elles qui me paraîtraient surtout capables de déterminer ou de vérifier l'idée nécessaire suivant laquelle seule il pût définir son contenu essentiel et ses limites, et rapporter, en quelque manière, tout de soi à son tout; suivant elle

acceptant, rejetant ou tolérant. Si du moins une telle idée pouvait être acquise.

Enfin, il faut que je dénonce le caractère contradictoire qu'il y a dans l'ensemble de votre thèse des révélations, même pour autant que vous la présentez comme résolvant le problème éthique.

Dans toutes mes propositions et généralement dans toutes mes opérations, même mentales, et même les plus réfléchies, vous avez tâché de mettre en évidence une foi « inépuisable ainsi que son objet ». Vous avez signalé la solidarité intime, l'interpénétration continuelle, l'une par l'autre, de la réflexion et de la conscience non réfléchie, au sein de la réflexion même (comme au sein de la conscience la plus uniment spontanée même, pour qui la réfléchit). Vous avez voulu me faire reconnaître par là que, jusque dans mes attitudes les plus suspensives ou les plus indifférentes à l'acte d'affirmer, ou selon vous les plus négatrices, je ne puis jamais que tirer et vouloir tirer sans cesse ma conduite de découvertes « qui sont des révélations », c'est-à-dire n'ont pas besoin, pour exister, d'être déduites du principe logique, ni de rien d'autre que soi, et, même lorsqu'elles ont lieu parfois dans la conscience réfléchie, ne reçoivent pas leur être de la seule réflexion.

Mais quant à moi, je cherche en ma réflexion la vérité de ce que vous dites : malgré peut-être je ne sais quelle indistincte poussée intérieure, qui d'ailleurs ne deviendrait distincte qu'en étalant son absurdité, je ne puis que vous répéter une dernière fois qu'est incompréhensible et même inconcevable l'existence d'une découverte qui ne soit pas celle de l'identité d'un objet avec soi, ou qui, pour avoir tout son sens, exige de n'être pas réfléchie et d'échapper à l'empire de la logique. C'est à ma *réflexion* que vous avez promis une solution du problème : ce n'est pas la lui donner, ce n'est rien lui donner, que de me dire : « La solution se trouve dans l'absence de la réflexion, ou en proportion de ce qu'elle s'atténue. » La conscience

réfléchie ne peut — comme vous le voudriez — être à la fois présente pour trouver et absente pour avoir quelque chose à trouver.

LE SAGE

Je ne vous demande pas plus de ne réfléchir à aucun prix, que de réfléchir à tout prix. Mais c'est parce que vous insistez sans cesse sur votre souci de réflexion que je vous dis : il n'y a aucune impossibilité à réfléchir certaines découvertes qui ne sont pas l'effet de la réflexion, et à les réfléchir autrement que comme identiques à elles-mêmes.

Monsieur, je ne comprends pas, moi, qu'après tout ce que j'ai pris la peine de vous dire, vous vous acharniez ainsi à ne pas voir que vous voyez, et même à ne pas voir ce que vous voyez. Ou je me demande si vous n'avez pas plaisanté à mes dépens depuis nos toutes premières paroles et sans discontinuer. Le rouge, la chaise, l'existence de la douleur..., dans tout cela il n'y aurait que votre « A est A » ? Impossible que vous le croyiez ! Même de votre étrange point de vue logique (si je puis appeler « point de vue » ce d'où il n'y a vue sur rien), comment des découvertes différentes peuvent-elles signifier chacune le seul et même principe d'identité ? Ou allez-vous nier aussi qu'il y ait différence d'une découverte à une autre ?

LE PHILOSOPHE

Je ne crois pas m'être jamais refusé à reconnaître que le rouge et la chaise soient différents, dès lors que leurs idées comportent de l'être; ni à dire avec vous, en général, que d'une chose à une autre et à d'autres il y ait différence. Ce n'est toujours qu'affirmer l'identité d'un objet avec soi. Car concevoir la possibilité d'une chose et puis d'autres choses, c'est par là même concevoir diversité et différence. Si l'idée de différence contient quelque chose de plus, je vous défie de me désigner cela, sans absurdité, dans une phrase qui ne signifie pas, en tout et pour tout, que la différence est la différence, ou

que le fait d'être autre est le fait d'être autre. Je ne me ris pas de vous le moins du monde; en tant qu'elles se rapportent de près ou de loin au problème de l'action, je prends au contraire vos propositions assez au sérieux pour vous demander de les rendre ou de les montrer cohérentes. Est-ce ma faute, si je n'y trouve jamais que contradiction — c'est-à-dire la négation de leur caractère de propositions pensées et affirmées —; ou qu'identité de quelque chose avec soi — c'est-à-dire rien qui puisse aller contre ce que je dis moi-même ?

Si vous admettez que nous soient révélés des jugements valables, je maintiens qu'en tout et pour tout ils affirment le principe d'identité. Vous objectez que toute proposition n'est pas, pour celui qui la fait, le simple redoublement d'un terme sur soi, sans autres différences dans l'énonciation des deux termes que celles que la proposition même consiste à déclarer accessoires. Pour vous, toute proposition, au moment où elle est pensée, doit être prise et est prise en bloc, comme un seul terme spécifique, unique même, en soi indivisible, aussi bien qu'indivisible d'avec le total de la découverte. Enfin, vous ne niez pas (« loin de là ») qu'une réflexion postérieure ne puisse tenter, au moins en première apparence, de la découper et de la détacher par l'énonciation, puis d'y découvrir des parties et des rapports distincts avec des systèmes complexes et avec d'inépuisables régions où ces parties soient prises.

Je veux alors examiner ce cas où une proposition ne fût en effet qu'un terme; ce sera, du même coup, examiner aussi le cas où les révélations ne fussent pas des propositions, mais directement des termes.

Comment d'abord un terme tout seul serait-il susceptible de vérité ou de fausseté ? Il peut intervenir dans des jugements, mais non pas les constituer. Vous entendez donc — je le suppose — donner au mot « terme » un autre sens que celui qu'il a dans sa corrélation avec le mot « proposition » pour qui décompose une proposition.

C'est alors un terme qui contient tous les jugements

qui ont lieu à son propos, au lieu d'y être contenu. Et, que ces jugements concernent l'existence même du terme, ou la réalité de son incorporation à tels ou tels systèmes sous tels et tels rapports (c'est-à-dire, aussi bien, la réalité de l'incorporation en lui de ces mêmes systèmes sous les rapports inverses), ils sont pour vous indivisibles et indistincts d'avec le terme même et la manière dont s'en présente l'idée, tout comme celle-ci d'avec la découverte totale. Vous êtes conduit à ne pas séparer une idée, à ne pas la concevoir séparable, du sujet qui la découvre, et de toutes les certitudes associées à elle; elles sont, pour ainsi dire, fondues ensemble dans l'unité de ce sujet. Dans la réflexion semble pourtant apparaître le distinct : vous ne craignez pas d'ajouter qu'il y a là aussi, au fond, indistinction; et à cela encore vous étiez conduit. Mais à ce moment vous voici empêtré dans des difficultés tout à fait inextricables.

D'une part, dès que vous voulez parler d'un terme, aussi indivisible d'avec le reste que vous le conceviez, vous êtes contraint de le distinguer d'autres objets, et de le mettre en rapports avec eux, c'est-à-dire de le faire entrer dans des propositions où il est désigné et souligné comme une partie. Pourtant, vous le savez, toute proposition, pour qui veut la décomposer en termes différents les uns des autres, et refuse d'y reconnaître le seul « O est O », apparaît comme négation de spécificités admises (et donc comme absurde), aussi bien que comme affirmation d'une spécificité découverte.

Mais parce que, d'autre part, c'est cette dernière objection même qui vous a amené à faire de la proposition, et de toute la découverte, un seul terme, vous êtes réduit à dénoncer composition, décomposition, mise en rapports, abstraction, distinction, comme de simples apparences, à peine consistantes : comme quelque chose qui n'ait de sens qu'autant qu'il se confond dans l'indistinct.

Mais comment vous, qui affirmez l'existence de révélations spécifiques (c'est-à-dire : « chacune de son espèce »),

pouvez-vous les déclarer en même temps fondues ou confondues en une indistincte unité ? Comment pouvez-vous, plus particulièrement, renier la spécificité de la réflexion, et l'appeler « *apparence* », comme s'il n'était pas contradictoire que l'indistinct *apparût* jamais comme autre chose que ce qu'il est ?

Si d'ailleurs, revenant à l'indistinct, vous renoncez par là à toute affirmation particulière comportant, parce que prétendue valable, l'engagement du plus profond de votre être réfléchi, où est votre désaccord avec moi ? Et si vous revenez à des énonciations distinctes, ne revenez-vous pas nécessairement aux abstractions, aux séparations-réunions, dont l'insuffisance logique est évidente pour qui ne veut pas y reconnaître la seule affirmation de l'identité ?

LE SAGE

Je l'ai dit, Monsieur : autant que possible, je désire vous laisser à vous d'être philosophe. De sorte que si *vous* n'avez pas le droit de me reprocher trop l'imperfection intellectuelle de mes discours et de mon attitude, j'ai le droit, moi, de m'étonner d'une philosophie dédaigneuse et dogmatique, qui, s'emparant d'un principe, en fait le nécessaire et le suffisant du monde, et ne s'occupe pas du reste, qui la nie. Vous n'acceptez pas que je distingue du concret les apparences ou les modes qu'il comporte ? Ni que je ne les distingue pas ? Mais ne faites-vous pas bien pis quand vous rejetez l'univers au néant ? Le beau triomphe qu'une telle solution !

Mais, certes, j'ai encore mieux à vous dire sur votre objection. Il me suffit de répondre qu'il y a quelque chose — que je connais et que je vis, que vous connaissez et que vous vivez — qui résout les difficultés qui vous émeuvent (et ne vous émeuvent que contre moi). Vous profitez de ce que cette évidence ne peut s'exprimer, ne s'exprime sans cesse que par sa propre réalité, pour faire un vaste jeu de mots, d'après lequel il semblerait que la

solution des embarras logiques et superficiels que vous dénoncez ne fût possible que si elle existait en mots.

Tout est distinct et indistinct à la fois, sous des rapports différents, qui le sont aussi. Pour être, notre connaissance la plus distincte (et la plus réfléchie comme telle) est interpénétrée en quelque indistincte manière — qui voile des distinctions possibles, mais non toutes ou tout à fait présentes — par toutes nos autres connaissances. Mais inversement, notre souvenir le moins distinct et le plus fondu n'est concevable comme souvenir qu'autant qu'il est de quelque manière une organisation spécifique de certains objets distincts. Ce rapport même du distinct et de l'indistinct, semblable à celui d'un bonheur ou d'une tristesse récente avec les mille choses et les mille états parfois bien divers qu'elle vient baigner sans se confondre précisément avec aucun d'eux, mais trop continuellement présent pour être désignable, nous est à la vérité indistinct en même temps qu'évident : ce qui me fait employer, en définitive, le mot « indistinct », plutôt que son contraire, pour caractériser, contre toute tentative d'ébranlement logique, le total de notre claire expérience.

Et pourquoi ne voulez-vous pas qu'il me suffise de dire (comme vous le faites, pour vous) que la contradiction *apparente* n'est ni ne peut être réelle, et que le *réel* la surmonte ?

LE PHILOSOPHE

Si ce qui est distinct sous certains rapports n'est indistinct que sous des rapports différents, votre réponse ne résout rien. Si ce qui est distinct sous certains rapports est indistinct sous les mêmes rapports, il y a contradiction ; et votre réponse, alors absurde, se supprime elle-même du réel.

Mais je veux bien cependant supposer cette première difficulté résolue par « quelque chose d'inexprimable », comme vous l'affirmez (tout en me reprochant d'écarter les objections par décret). Et je veux bien examiner tour à tour vos deux affirmations incompatibles, sans en accuser

davantage l'incompatibilité : d'une part, la spécificité des états ou systèmes, comme opposée au principe de l'identité; d'autre part la clarté interne de l'indistinct et de la conscience irréfléchie.

En ce qui concerne le premier point, je ne comprends pas comment, en affirmant la spécificité d'un objet O, en affirmant qu'il y a en O la révélation de certaine réalité O et d'elle seule, vous pouvez prétendre dépasser la proposition « O est O ». Direz-vous que par cela même qu'il y a application du principe à quelque chose, ce « quelque chose » s'avère bien être extérieur à l'énoncé général du pur principe ? Ce serait ne pas réfléchir que la proposition de l'identité ne comporte pas d'apparaître tantôt comme principe et tantôt comme application, suivant qu'on envisage telle affirmation ou telle autre. Elle n'est jamais « principe », qu'elle ne soit en même temps « application » ; et elle n'est jamais application, qu'elle n'ait en même temps le degré d'évidence et de suffisance du principe qu'on peut vouloir en faire.

Toujours convaincu que je nie délibérément la réalité, alors qu'au contraire j'affirme qu'elle existe, que ce qui existe existe, allez-vous me dire que vous êtes capable de décrire un objet en détail sans relation directe avec « O est O » ? Que la chaise est non seulement chaise, mais, par exemple, réelle, jaune, solide, etc. ? Je répéterai alors que je ne nie aucunement les objets des découvertes, tels qu'on les découvre : je nie qu'ils comportent d'autre affirmation (s'ils en comportent une) que celle de leur identité avec soi. Et qu'ils puissent être exprimés par un assemblage d'éléments ou d'attributs, cela ne donne jamais encore que ce même principe, puisque l'assemblage en question a lieu selon l'idée et la figure de ces objets, comporte ce qu'elles comportent.

Ou direz-vous (par un procédé semblable à celui que vous avez utilisé tout à l'heure) que l'originalité d'une découverte ne puisse être exprimée et portée elle-même toute vive par l'émission des mots, mais seulement *dési-*

gnée, l'expression n'ayant lieu que lorsque l'auditeur se réfère à cette découverte spécifique et veut bien ne pas se raidir contre elle ? Et que, encore qu'il ne faille pas demander à celle-ci de signifier autre chose que soi, on ne renvoie pas, en tout et pour tout, au principe « O est O » en soutenant qu'elle se signifie elle-même comme une présence particulière, reconnaissable parmi toutes les autres, isolable dans sa pureté irréductible ?

Mais je serais fort curieux de savoir comment est possible cet isolement ou cette pureté, quand pour vous-même, si j'ai bonne mémoire, aucune chose ne peut être séparée de certain ensemble inépuisable de relations et d'idées associées, sans perdre son propre contenu.

On ne peut apercevoir ou se représenter le reflet du soleil sur la mer sans en lier la découverte à celle du soleil et de la mer, et de la lumière, et de la couleur, et de la forme, etc. Dès qu'on entend un bruit (enfant qui pleure, sabot d'un cheval...) on le classe, l'interprète, l'explique, que ce soit à tort ou à raison, à coup sûr ou de façon probable, précisément ou vaguement. Sinon, il y a distraction plutôt que perception ou que représentation, et la découverte n'aura été pure que dans la mesure où elle se sera perdue : c'est-à-dire qu'à la vérité elle aura moins été pure qu'inexistante.

Un bruit non classé, ne serait-ce que comme fait de l'audition, comme bruit, peut-on dire qu'il soit entendu ? Prononcez seulement le nom d'un homme illustre : vous entendrez, pour ainsi dire, plus son prestige, son œuvre et sa vie, que le son du mot en sa particularité supposée isolable. En faisant effort pour vous borner à une perception sans signification et sans ressemblance avec une perception significative, vous n'irez jamais, pour vous-même, que vers l'étrange et n'arriverez à rien saisir de pur, sinon, sans cesse et toujours, l'identité de quelque chose avec soi. « A » ne peut être découvert hors de certains rapports (par exemple avec l'alphabet, avec certains mots dont A fait partie, avec certains mouvements

de la gorge, avec maintenant un effort pour le découvrir, etc., etc.) qu'on ne pose jamais qu'en s'exprimant que A est A; et qui, tout en appartenant à A, ne sont pas A purement, écartent du pur A autant qu'ils en rapprochent.

Vous regardez un mur bleu ? Ce bleu comporte en son identité de bleu — en même temps que le système de ses différences et de ses ressemblances avec ce qui n'est pas bleu, avec la gamme des autres bleus, et avec les intermédiaires entre bleu franc et franc non-bleu — son rapport avec l'étendue et avec la vision, le système des objets auxquels on attribue le bleu, des attributs qu'on lui donne, et en général des relations où il entre, des souvenirs et des images associés, etc., etc. Et en aucun des objets intervenant ainsi ne pourrait être isolé davantage « quelque chose de pur » qui consistât en autre chose qu'en son identité avec soi. De même, l'affirmation de chacun des rapports ainsi découverts ne consiste pas en l'énoncé d'autre chose. (A moins d'être ouvertement absurde, c'est-à-dire rejetée aussitôt qu'entrevue, ou entrevue dans son rejet.)

Bien plus, tout l'univers serait-il une seule et pure et pleine sensation « S » — comme il le faudrait pour que du pur fût véritablement découvert, indépendant de toute idée de pluralité, d'association, de différence, de séparation, d'absence et de présence, etc. —; et pourrait-on alors négliger la question de la possibilité du sujet observateur, aussi bien que celle de la possibilité pour S d'être autre chose qu'identique à soi, il est évident que cette sensation pure ne se distinguerait pas plus du néant que de l'être.

LE SAGE

Un objet purement isolé n'est possible et ne se trouve guère, dites-vous, que dans l'état distrait, où il vous paraît à vrai dire perdu plutôt que saisi, cependant. Mais je vous ai prié, il n'y a pas si longtemps, de remarquer que dans la distraction et même dans les états où la conscience apparaît

comme le moins réfléchie, les objets sont bien saisis et non pas perdus. Or c'est d'une façon toute semblable, qu'au sein même des liaisons multiples et enchevêtrées où pour la réflexion tous les objets de la conscience se maintiennent, et dont vous voulez opposer aujourd'hui l'existence à la signification individuelle, la découverte de celle-ci a lieu sans cesse, malgré l'apparence de se perdre que vous croyez pouvoir dénoncer.

En dépit de toutes les liaisons que nous opérons entre elles et même en partie *grâce* à ces liaisons, nous découvrons et reconnaissons toujours, tant simultanément que successivement, des masses assez compactes et assez pleines. Nous pénétrons en chacune d'elles quelque chose de particulier et même d'unique, et cette particularité nous pénètre. Non seulement, à mesure que nous la réfléchissons, nous la rapportons avec certitude à des découvertes passées, telles et telles, plutôt qu'à telles autres; ou nous nous voyons l'y rapporter : mais cette distinction expresse n'est pas même nécessaire à la clarté des découvertes, et en dépend comme un effet possible plutôt qu'elle ne la constitue. Du point de vue de celle-ci, il importe dès lors fort peu que, pour vous, distinguer un objet ce soit paradoxalement le voir pris, pour autant qu'il existe, dans des relations innombrables où il s'éparpille, plutôt que le dégager de parmi tout le reste.

LE PHILOSOPHE

Je pourrais encore vous dire que les masses « assez pures et isolées » doivent être elles-mêmes *tout à fait* pures et isolées comme *telles*. Mais examinons le cas où un contenu « X » de conscience pût devenir purement isolé tout en restant significatif, et fût encore le même X en dépit de cette transformation et malgré vos paroles de naguère. Je montrerai que la clarté éventuelle de X se confond avec l'éventuelle possibilité pour lui d'être désigné comme X : ce sera montrer aussi par là même que, contrairement à ce que vous soutenez, il ne saurait y avoir de

clarté dans l'indistinct; et ce sera le second point annoncé tout à l'heure.

Revenons au fait, toujours et seul essentiel d'ailleurs, qu'on ne peut rien dire ni réfléchir d'un objet, même une fois isolé ou supposé tel, sinon qu'il est lui-même et pas autre chose. Par exemple, de la syllabe « Ba » supposée pure et isolée — soit que cet isolement signifie qu'on parvienne à envisager Ba en dehors de toutes relations, de toutes ressemblances, de toutes combinaisons, de toutes décompositions possibles, etc., soit qu'il signifie l'isolement de tout le « bloc systématique » par lequel elles constituent Ba —, je ne peux rien réfléchir qui soit différent de la seule identité de Ba avec Ba. « Ba » est *clair* en tant qu'il est lui-même et n'est clair qu'en cela. Il est différent d'autre chose ? Bien sûr, puisqu'il est lui-même, et qu'autre chose, nous l'avons vu, c'est autre chose. Il est reconnaissable ? C'est-à-dire qu'il se confond par essence avec une idée que l'on en possède déjà ? Mais quoi là de nouveau par rapport au principe de l'identité ?

Si l'on me soutient qu'il y ait dans une découverte autre chose que le fait d'être ce qu'elle est, je demande : « Qu'est-ce donc ? » et l'on ne pourra que me répondre encore : « Ce qu'elle est. »

Non seulement le principe d'identité est clair, mais la clarté ne se trouve qu'en lui et par lui. On ne peut même concevoir qu'elle existe là où l'objet n'est pas désignable — et c'est dire (en tout et pour tout) : désignable comme étant lui. Notons d'abord, en effet, qu'il revient au même de dire : « La découverte est faite » et de dire : « La découverte est claire ». Sans doute, la découverte claire de A peut être fort obscure pour qui y cherche B : mais aussi n'est-ce pas la découverte de B. L'obscurité même, en tant que découverte comme telle, est claire, autant que toute clarté. Et c'est bien parce que la clarté d'une découverte est moins directement en rapport avec l'objet ou l'état de cette découverte qu'avec la désignation qu'on

tente d'en faire, l'intention que l'on a et le point de vue où l'on se place, et disparaît s'ils disparaissent.

A devenir plus vive sous un certain rapport, une sensation ne devient pas plus claire tout en restant soi, à proprement parler : elle a laissé place à une sensation nouvelle aussi claire, mais plus vive sous le même rapport (pour qui du moins prête à celui-ci une attention égale ou accrue). La plus grande vivacité du sentir, et la plus retentissante dans les gestes, n'est quelque chose de la clarté de la connaissance, qu'autant qu'une désignation s'opère en rapport avec ce sentir : une affirmation de son identité essentielle et substantielle avec le contenu de certaine idée que l'on forme simultanément, et indivisiblement d'avec lui.

Quand je ne trouve pas dans un discours (mathématique par exemple) la possibilité d'effectuer des désignations auxquelles je me préparais, étant donnée la nature des intentions qui m'étaient annoncées; ou quand je ne suis pas capable de faire ces désignations assez distinctement, il est pour moi obscur, si clair qu'il puisse m'apparaître sous d'autres points de vue.

Non, je ne sais pas comment pourraient être clairs pour moi des sentiments qui ne s'exprimeraient pas à moi. Si l'emploi d'un « langage » nouveau, en rapport avec une atmosphère de vie nouvelle, nous fait parfois découvrir dans notre passé un passé nouveau, et, dans les sentiments qui y plongent leurs racines, des nuances que nous ne distinguons pas jadis, ces nuances et ce passé n'existent pour nous vraiment que dès lors.

La découverte ne peut rien avoir d'indésigné, ou doit n'être pas claire pour autant qu'elle est indésignable; et puisqu'il n'y a pas de désignation sans distinction, vous devez alors reconnaître qu'aucune découverte ne pourrait à la fois être claire et prise dans un ensemble de conscience où les états les plus divers se confondissent; au lieu seulement de s'unir par des rapports déterminés.

Il ne saurait y avoir de clair dans l'indistinct que le

fait qu'il est indistinct. Vous vous rendez impossible de nier que « par delà les relations dans les relations mêmes » et dans cette « conscience indistincte » qui est pour vous notre réalité foncière, un aveugle-né ne possède, lui aussi, la connaissance de la lumière et de la couleur. Mais puisqu'il ne peut, quoi qu'il en soit, se la désigner comme telle, pouvez-vous dire que l'aveugle soit capable de découvrir *clairement* une couleur ou une intensité lumineuse, alors que son incapacité même à ce faire permet seule de le définir ? Ce serait vous contredire vous-même trop nettement.

Bref, ou bien l'on réfléchit les découvertes que vous dites « spécifiques » : et l'on n'a d'elles que le fait de leur identité avec elles-mêmes. Ou bien on ne les réfléchit pas, et l'on n'a rien d'elles.

Ou encore, si l'indistinct se traduit — ce qui au reste est incompréhensible — il se perd dans l'absurde ou se résout dans un jugement d'identité. Et s'il ne se traduit pas, il n'y a rien à en dire, et pas même qu'il soit « climat de tous nos gestes et des plus assurés ». Il n'y a rien à en dire, sinon qu'il est indistinct et ne fournit aucune réponse distincte au problème de l'action, aucune forme au moi qui se réfléchit et qui, se réfléchissant, se cherche.

Si, comme vous le voulez, une vie sans pensée se suffit à elle-même (ce dont pour moi vous n'avez pas fourni la preuve non plus que du contraire), encore cette suffisance devrait-elle, pour s'affirmer et pour être, devenir l'objet du moi pensant dont précisément vous voulez réduire la part.

LE SAGE

Monsieur, je n'ai jamais séparé la vie de la pensée; je ne souhaite pas non plus que vous les sépariez. J'ai tâché de vous montrer au contraire que la vie comporte en son essence, aux divers degrés de réflexion, tout ce qu'on peut mettre dans l'idée de pensée; j'ai voulu vous détourner

de la vaine recherche d'une « pensée » qui fût pure de toute représentation, de tout sentiment, et même en général de toute découverte du reste de la vie et du réel.

Pour vous, la pureté d'une découverte n'est jamais isolable ou n'est jamais plus que le fait d'être désignée comme identique à soi ? Pourquoi et comment pouvez-vous alors avoir à proclamer contre moi la pureté du principe de l'identité ? Lorsque je vous dis que « A est A » n'a pas de sens si l'on ignore ce qu'est A, vous me renvoyez à une récurrence indéfinie où chaque terme formulé prend son sens dans une formule identique, dont chaque terme fait de même, etc. Mais si cela parvient à vous satisfaire, je ne comprends guère pourquoi vous vous déclarez moins satisfait de mon affirmation des diverses spécificités, lorsque vous constatez que la spécificité de toute découverte particulière comporte certains rapports avec d'autres découvertes particulières, ceux-ci et celles-ci d'autres encore, et ainsi de suite indéfiniment... Ce caractère indéfini met l'indistinct dans les distinctions et les désignations les plus tranchées, et ne peut donc nuire à la clarté dont vous leur donnez le privilège.

Vous *m'opposez* que de l'activité indistincte et de la découverte spontanée par lesquelles nous arrivons et nous nous adaptons sans cesse à des conditions nouvelles, il n'y a rien à dire : comme si précisément il n'était pas tout à fait inutile, sinon vain, de rien en dire (hors de telles et telles visées spéciales qui d'ailleurs en restent solidaires, même en se manifestant quelque peu à part et en s'exprimant).

Mais je crois, Monsieur, que nous ne devons pas discuter davantage. Outre qu'il se fait tard, je vois bien que nous nous répéterions encore. Rien décidément ne vous empêchera de m'inventer des obstacles qu'en vain surmontent sans cesse nos découvertes immédiates. Car vous me demandez quel droit elles ont de les surmonter ! Et même, pour peu qu'elles vous gênent, vous n'hésitez pas à refuser aux découvertes tout contenu ! Ou si vous ne dites

pas cela aussi crûment, c'est tout comme si vous le disiez.

Ce n'est pas que je vous reproche le moindrement de la mauvaise foi. Mais dès le commencement de nos entretiens, je ne croyait pas si à propos décrire lorsque je représentais le philosophe comme passionné d'extraits de ce qu'il néglige.

Vous souhaitiez une passion, Monsieur ? Vous l'avez déjà, elle vous avait déjà. Vous êtes le passionné du principe de raison et de la logique, ou de ce que vous nommez ainsi. Même lorsque vous paraissiez prêt à laisser de côté toute logique pour vous consacrer à une idole, il ne s'agissait au fond pour vous que de vous servir de celle-ci pour mieux adorer celle-là. Quelle que soit ma surprise devant un tel attachement au principe de l'identité et à ses maigres charmes, je vois bien que c'est dans cette seule pensée, et dans la pensée de cette pensée, etc., que vous faites effort pour vous renfermer. Pour rejeter tout ce qui n'est pas elle, vous luttez contre vos convictions les plus établies.

Aussi ne sais-je même pas si (à défaut d'un changement d'attitude dont quelques mots de vous me donnaient de temps en temps l'espoir trompeur) je pourrai vous amener enfin à reconnaître en toute franchise : non seulement que votre effort théorique se heurte sans cesse aux limites qu'il veut franchir, et revient même s'arcbouter aux points de vue dont il s'acharne à affirmer « n'avoir pas de quoi légitimement reconnaître l'existence » ; mais encore qu'il n'aboutit, quand il aboutit à quelque chose, qu'à de telles contradictions, qu'un ennemi forcené de toute logique ne pourrait sans rougir en proclamer de plus éclatantes. Car vous posez un problème et vous ne le posez pas ; vous vous déclarez forcé de vouloir et d'agir, puis forcé à ne pas vouloir et à ne pas agir ; vous soutenez que l'éthique est dans tous les actes, puis bientôt qu'il n'y a pas d'éthique ; et, au fond, pas d'acte, pas plus que de volonté et de pouvoir véritables. Et maintenant, plus de retenue : pour vous, l'on ne comprend pas ce que l'on comprend, on ne

sent pas ce qu'on sent, on ne constate pas ce que l'on constate, on ne réfléchit pas ce qu'on réfléchit !

Mais que vous consentiez ou non à reconnaître expressément tout cela, je n'admets point que ce soit la nature des choses qui soit ainsi faite. Seule est en cause (peut-être favorisée par un caractère indécis à l'extrême, ou au contraire extrêmement obstiné) la nature de votre passion, qui est de séparer de certain principe ce dont il comporte de n'être pas séparé, et de demander la solution d'un problème, d'ailleurs inutile, à des procédés qui ne conviennent à aucun problème et restent toujours eux-mêmes problématiques.

LE PHILOSOPHE

Monsieur, vous m'attribuez une dernière fois certaines contradictions qu'une dernière fois je déclare avoir toujours affirmées et voulu affirmer impossibles. Mais vous me parlez aussi d'un caractère et d'une passion, dont toute la part que j'ai pu prendre dans notre entretien n'ait été que reflet : permettez-moi de vous dire que cette interprétation, avec laquelle au reste je ne saurais me trouver d'accord, ne résoudrait pas non plus nos débats.

En ce qui concerne d'abord « mon caractère » et le caractère de ma vie (auquel vous me reprochiez plutôt, naguère, de professer une doctrine trop évidemment opposée), il m'est délicat d'en parler moi-même. En tout cas, quand même toute mon attitude intellectuelle serait dictée par lui et par lui seul, et sans même réagir sur ses dispositions — si vraiment miennes dispositions et attitude il y a — est-il établi par là même, est-il seulement apparent, que je les aie données ou qu'elles se soient données comme immédiatement valables ? Entreprendre une recherche aussi générale et aussi rationnelle que possible n'était-ce pas au moins viser à un effet contraire ? Je vous ai donné *des raisons*, et ne seraient-elles qu'une conséquence de ce que vous nommez « ma position » dans ma vie ou dans nos discours, il faut que vous me prouviez que ces raisons ne suffiraient vraiment pas à la déter-

miner. Pour cela, vous devez vous placer sur *leur* terrain et manifester à *leur* propos ce « respect des spécificités » que vous avez eu plusieurs fois la complaisance de vouloir m'apprendre. Or sur ce terrain il ne m'est pas apparu (ni donc aussi sur aucun autre) que vous ayez rien dit qui les réfutât.

En ce qui concerne d'autre part « ma passion », ai-je jamais prétendu qu'à supposer le choix possible, et même continu, entre penser le principe « A est A » et ne pas le penser, on dût reconnaître une obligation de le penser, de le contempler, et même de faire effort pour le maintenir dans une conscience dont il pût s'enfuir ? Au contraire, je dois même vous avoir fait comprendre que si le principe de l'identité — c'est-à-dire l'affirmation de l'identité de quelque chose comme suffisante à soi pour être soi (je ne dis nullement : comme suffisante et nécessaire à moi et à mon action) — devait se trouver en effet insuffisant à soi, comme vous ne cessez à peu près inintelligiblement de me le crier, il resterait vrai que je n'aurais pas de quoi devoir déplorer cette contradiction fondamentale, ni regretter cette pureté évanouie ; parce que resterait établi, et même deviendrait encore plus évident, que le problème général de l'action et des attitudes, le plus général de tous les problèmes, ne comporte aucune solution, sinon de n'en point avoir, sinon de n'en point avoir.

INDEX ALPHABÉTIQUE

Les chiffres en caractères italiques renvoient aux pages où s'exprime le Philosophe; les chiffres en caractères romains à celles où s'exprime le Sage; les chiffres suivis d'un astérisque à celles où ils parlent tous deux sur le sujet relevé.

- Absolu, 23, 269, 273-4, 275, 283, 386.
Abstrait, 318, 338, 374, 383, 386, 394, 404.
Absurde, 26, 207, 234, 235-6, 239, 244, 284-5.
Acceptation, 201, 213, 215, 217, 218-20, 243 *, 244, 394.
Acte, Action, Activité, 15, 19, 20, 31-2, 36, 38, 54, 56, 75, 111, 113, 117, 122, 126 *-7 *, 148, 162 *, 171-6, 179, 193, 194, 196, 197 *, 198-9, 204, 209, 215, 219-20-21 *, 222, 229 sqq., 235 *, 236, 238-9, 294, 323, 343, 349, 385.
Affectif, 50, 62, 171, 248.
Apparence, 23, 38, 48 *, 143, 244, 276, 284-5, 287, 383-4 *, 386, 400-2 *, 406.
Attention, 96, 108, 127, 148, 173, 220, 226, 257, 277, 301, 339 sqq., 342, 345, 349, 354, 356-60, 376, 384.
Attitude, 8 *, 69, 210 * sqq., 219, 221, 228 sqq., 285, 286-7, 289.
Attribut, -ion, 132, 134, 140, 146, 156, 158, 174-5, 274, 332, 381, 403.
Autorité, 2, 128, 317.
Beau, 66 sqq., 83, 109-10, 113-5, 202.
Besoins, 214-5, 218.
Bien, 52-3, 57, 59, 60, 73-4, 84, 93, 108-9, 196 *, 202, 215, 307.
Bonheur, 11, 73 sqq., 85, 86-7, 87 sqq., 97-8 *, 102, 118, 123 *, 202, 215, 227, 252, 279, 283, 334, 357.
Caprice, 46-7, 51, 210, 248.
Caractère, 70, 71, 95, 147, 303, 412.
Cause, 277, 332-3, 378-9, 381, 387.
Certitude, Incertitude, 17, 136, 148, 163 *, 164-5, 175, 177-80, 182-3, 198, 214, 233, 235, 273, 288, 293-4, 298, 301, 304 *, 306, 307 *, 310, 321-3, 385, 388.
Changement, 7, 11, 47, 134, 137, 173, 221, 230-1, 272, 313, 319-20, 377-8, 381-2.
Choix, 31, 42, 48, 62-3, 69, 75, 80, 176, 194-5, 214, 240, 246, 247 *-8 *, 250 sqq., 277-8.
Clarté, 406 *, 407 sqq.

- Cohérence, 11, 47, 70, 71 *, 143-5, 150, 181, 184, 213, 216, 318.
 Comportement, 14, 21-2, 52, 74, 196, 213-4, 217, 223, 234, 240 sqq., 280, 348.
 Comprendre, 295-6, 336-8, 344-6, 377, 379.
 Concept, 38, 89, 134, 139 *, 140, 142-3, 146-7, 159, 166, 170, 175, 184, 186-7, 348, 368.
 Conscience, 13, 15, 18, 71, 117, 133, 177, 181, 204, 220, 221, 237, 254, 278, 315, 342-6, 348, 352-3, 359, 364-5, 368 sqq., 373 sqq., 377 sqq., 397, 406 *, 409.
 Conscience morale, 43 *-5 *, 47, 91.
 Conscience réfléchie, 62-3, 138, 169, 178, 187, 220, 221, 234-5, 259, 273, 293, 301, 306, 316, 330, 340, 342 sqq., 349 *, 350-5, 359-60, 373, 375, 383 sqq., 394 sqq., 397-8 *, 401.
 Contradictoire, 145, 153-4, 167, 169-70, 182, 259, 289, 294, 399, 411, 413.
 Contraire, 145, 150 *, 152-4, 288.
 Convention, 85, 93, 173.
 Crise, 8, 10, 39, 305.
 Croyance, 3, 135, 270, 303-4, 338, 388.
 Croyances, 45 *, 52-4, 66, 78, 102, 145, 299, 328.
 Décision, 61, 73, 122 *, 198-9, 211 *, 214, 234, 237, 242, 264-6, 283.
 Découverte, 142-3, 158, 173-4, 289 sqq., 291 sqq., 297 *-8 *, 299 sqq., 304*, 305 sqq., 309 sqq., 316 sqq., 326, 344-5, 348, 358 sqq., 360, 365-6, 377, 382, 388, 393, 398, 404, 407, 410.
 Déduction, 26, 28, 38, 147, 152, 165-6, 169-70, 175, 188, 205, 306, 319, 385.
 Définition, 167-8, 175, 312, 320, 322.
 Démonstration, 165 sqq., 197-8, 293, 304, 385.
 Désir, -able, 77 sqq., 89, 98*, 121 *-2 *, 227, 232-3, 236, 264-5, 271-2.
 Devoir, 32, 34 *, 35-8, 40 *, 42 *, 46, 51, 64, 65-6, 85, 88-9, 93, 99 *, 188, 205, 270, 296.
 Distinct, Indistinct, 155, 296, 331, 338, 349, 351 *, 353, 358-9, 364, 380 sqq., 389, 397, 400-1-2 *, 407 sqq., 410.
 Diversité, 7, 49, 67, 69, 70, 134, 143-5, 151-5, 157-160, 162, 189, 193, 263, 295, 299, 325, 331, 333, 351, 354, 382, 398 *.
 Douleur, 88-90, 94, 225 sqq., 238, 334, 348, 367, 391, 396.
 Doute, 42-3, 46, 71, 128, 135, 179, 194-5, 235, 291, 297.
 Droit, 33 *, 35-6, 39, 51.
 Education, 38, 45, 60, 103, 270.
 Effectif, Effectuation, 46, 167-9, 265.
 Egoïsme, 81-3, 86.
 Emotion, 232, 251-2, 259, 261, 263, 269, 326.
 Erreur, 7, 98, 132, 135, 146, 151-2, 163, 175, 215, 313, 323, 388.
 Esprit, 45, 74, 86, 108, 117, 121, 122, 138 *, 329.
 Ethique, 102-4, 107, 109, 110-1, 114-5, 120, 151, 162, 189, 199, 200, 240, 262, 266, 268, 280, 285, 287, 313, 334-5.
 Evidence, 18 *, 133, 137, 138, 302, 330.

- Existence, 25-6 *, 27, 28, 29, 120, 133-4, 138 *-9 *, 285, 290, 309, 372-5, 403.
- Expérience, 64, 72, 133-4, 137, 138, 141, 148, 304, 313, 319-20, 322, 325, 345, 353, 389.
- Explication, 146, 164, 185, 237, 319, 323, 333, 343-4, 362, 377-8, 390, 393.
- Expression, discours, 37-8, 144, 146, 158, 173, 182, 194-5, 299, 301-3, 306 315, 329, 330, 341, 349, 355-6, 386, 401, 408, 410.
- Facilité, 47, 51, 228, 242, 265, 275, 346-7.
- Faits, 69, 108, 174, 189, 290, 319-21, 325, 333, 350, 378.
- Finesse, 75, 97, 118, 134, 135 *-6 *, 169, 228, 345.
- Fins, visées, 23, 53, 74-5, 124, 195, 241, 275, 344, 347-8, 372-3.
- Foi, 174, 176-8, 182, 268, 283, 292-3, 296-7, 303, 306-7, 313, 316, 326 *, 327, 330.
- Fondement, 17, 48, 63, 120 *, 128, 131, 133, 137, 149, 175, 297, 314, 316-7.
- Force, 15, 47, 48, 51-2, 58, 63, 198, 215, 330, 341, 350, 375.
- Forme, 61, 117, 165-6, 240, 254, 328.
- Général, 17, 22, 24 *, 25, 27, 32, 33, 36, 38, 59, 97, 143, 164, 266, 300, 305, 365.
- Gestes, 60, 117, 122, 162, 174, 193, 194, 196, 198, 218, 219, 222, 224-5, 230-2, 244, 253, 284, 298, 301, 328, 330, 348.
- Habitude, 45, 71, 165, 172, 174, 183, 185, 225-6, 256, 325, 345, 347-8, 356, 361.
- Harmonie, 71, 92, 95, 96, 116, 118-9.
- Hésitation, 22, 198, 213-4, 264, 300.
- Hommes, 7, 11, 19, 41, 46, 53, 60, 69, 70, 76, 80, 83, 87, 90, 97, 177, 187, 215, 227, 252, 259, 282, 303, 329.
- Idéal, 58, 65, 70, 73, 84, 93, 118, 130, 166, 170, 202, 227, 261-2, 267-9 *, 271-2.
- Idée, 39, 183, 197, 205, 258, 259, 264, 276, 297, 301, 345-6, 372, 374-5.
- Identité, 59, 132, 133-4, 137-8 *, 140-2, 145-7, 148, 149, 150-2, 155 156-7, 158, 161 *-2, 175-6, 179-80, 190, 192-3, 287 sqq., 290-1 *, 292 sqq., 314 sqq., 331, 333, 379 sqq., 390, 398 *, 403 sqq., 410-1, 413.
- Illusion, 62, 67, 204, 215, 227, 404-5.
- Images, 136, 140, 142-3, 237, 345, 348, 377.
- Importance, 6-7 *, 8, 23, 199, 354-5.
- Inclusion, voir tout et partie et 152-4.
- Individu, -el, 39 *, 49, 51, 170, 186, 194, 224, 243, 328, 337, 340, 349, 352, 363, 368-9, 375.
- Induction, 163-6, 170, 174 *, 344, 379.
- Inéluctable, 13, 17, 19, 20, 21, 28, 48, 129, 130, 131, 234, 239, 247-8.
- Inépuisable, 4, 203, 297 *, 307, 311 sqq., 315 sqq., 325-6 *, 327 sqq., 330 sqq., 337 sqq., 359, 370, 378-9, 387, 392, 393 sqq.

Instinct, 23, 55, 346-8, 361.

Intellect, -uel, 9, 10, 53, 122, 172, 177, 204, 301-2, 325, 328, 345-6, 377, 386, 394.

Intelligence, 23, 144, 146, 337 sqq., 342 *, 343 sqq., 349, 361-2, 376, 388.

Intention, 56, 69, 97, 100 *, 111, 137, 141, 221-2, 228, 232, 242, 248 *-9 *, 253, 256, 268, 272, 274.

Intérieur, 12, 43, 57, 62, 95, 122, 220, 223, 295, 353, 371.

Je, voir moi.

Joie, 66, 392, 396.

Jugement, 106, 132, 138, 140, 146, 155, 158-9, 163, 199, 357, 399, 400.

Justification, 6, 15, 124, 126, 136, 145, 151, 178-9, 359.

Langage, 173, 184-8, 160-1, 286, 302-4, 328-9, 352-3, 357, 362, 378, 383, 392, 408.

Liberté, 20, 47, 48-50, 55, 61, 62-3, 68 *, 69, 72, 80, 199, 264-5, 340.

Liens, 71, 87, 250, 301.

Logique, 128, 141, 144, 146, 148, 156-7, 158 *, 161, 162, 165, 171, 176, 195, 205, 291, 292, 298-9, 301, 380, 386, 388, 397.

Lois, 48-9, 144, 164-6, 290, 318, 320-2, 324, 331, 333, 367.

Mal, 44 *, 92, 128.

Mathématique, 109, 166-70, 176, 390.

Méditation, 41, 56, 58, 60, 76, 91, 216 *.

Métaphysique, 23, 83, 191, 361.

Méthode, 13 *, 170, 183, 317.

Milieu, 45 *, 54, 60, 78, 83-4, 185, 261, 302.

Mobiles, 244, 267, 328, 355.

Moi, 25, 27-8 *, 29, 63, 68-9, 74, 109, 182, 187, 196, 204, 206, 217-8 *, 219-20, 234, 236, 243, 250, 258, 259, 264, 274, 278, 301-2, 349, 351 *, 358, 364-5, 372-3, 384, 388, 391.

Monde, 48-9, 158-9 *, 166, 192, 215, 217, 254, 276 *, 302, 318, 331, 365, 368, 378, 386, 389-90.

Morale, 40, 43-4, 53, 91, 100-2, 103, 115, 128, 129, 390.

Moralité, 86, 223.

Mort, 3, 211 *, 224-6, 366.

Motifs, 222, 265, 355.

Nature, 21-2, 55, 93.

Nécessaire, 6, 49, 108, 119, 122-3, 129, 133, 155, 239, 292, 333, 396.

Négation, 133, 150, 151-2, 154, 309.

Nombre, 167.

Nouveau, 167, 173, 183-4, 274, 295, 302-3, 313, 316, 318, 321, 339, 346, 362, 375, 388.

Nuance, 39, 223 *-4, 226, 228 sqq., 238, 281, 354, 408.

Ordre, 160, 162, 185, 215, 248, 319-20.

- Pari, 199 *, 322-3.
- Particulier, 38-9, 95, 97, 173, 177-8, 181-3, 187, 193, 196, 273-4, 290, 294, 305, 312, 314-5, 352, 355, 401, 404, 406, 407.
- Passion, 88, 259 sqq., 262 sqq., 269 sqq., 275, 279, 280 sqq., 411, 412 *, 413.
- Penchant, 67, 245, 250.
- Pensée, 12 *-3 *, 20, 22, 70, 120, 124, 126 *-7 *, 128, 129, 131-2, 134, 135-7, 140, 143, 160, 161, 176, 180 *, 187, 192-3 *, 194, 201, 204, 238, 295, 301, 308-10, 315, 355, 386, 409 *.
- Perfection, 211, 293, 334-5.
- Personne, 352-3.
- Philosophie, 1, 2-4, 5, 6, 17, 36 *-7.
- Plaisir, 81, 84, 88, 91, 205, 225-7, 252, 334, 367, 396.
- Plénitude, 7, 83, 220-1, 227 272, 301, 327-8.
- Poser, 135, 137, 151, 160, 183, 201, 277.
- Possible, 51, 130, 139, 167, 306, 318, 326 sqq., 331, 339-41, 370, 378, 385, 391.
- Prestige, 67, 268-9, 404.
- Prétention, 12, 14, 39, 231, 239, 321.
- Principes, *voir* identité et 63-4, 72, 121, 123, 132, 133-5, 157, 169, 190, 197, 200, 319.
- Probabilité, 163 *, 170, 199, 216, 308, 324, 378, 385.
- Problème, 3 *, 4, 7, 9, 16, 18-9, 22-23, 27, 28, 31, 95, 124, 131, 173, 178-9, 187, 190, 192, 193-4, 195 *-6, 201, 207 *, 208-9 *, 222, 231, 234-5, 287-8, 294, 298, 300.
- Proposition, 132, 139, 141, 146, 155, 159, 290, 308, 310, 332, 380 sqq., 387, 399.
- Qualité, 84, 374-5, 409.
- Raison, raisons, rationnel, 48, 112, 127, 128, 129, 131-2, 133, 136, 149-50, 164, 170-2, 176-8, 183-5, 196 *, 207-8, 239-40, 243, 246, 266, 275, 295-6, 307, 319, 346, 393, 412-3.
- Raisonnement, 133, 142, 143-4, 146-7, 155, 159 *, 160, 161, 163, 165, 167, 170-3, 180, 186, 198, 288, 344, 369, 388.
- Récurrence, 171, 207-8-9 *, 229-31, 284, 287-8, 290, 296, 318, 392, 410.
- Réduction, 295, 315, 367, 372, 385.
- Réel, 65, 138 *-9, 140, 143, 168-9, 273, 284, 295-7, 308, 319, 380, 382-3, 385, 389-90, 402 *-3.
- Réflexion, *voir* conscience réfléchie.
- Régions, 109, 184, 259, 293, 300, 303, 305, 328, 340-1, 345, 354, 359, 364-5, 372-3, 377, 388-90.
- Règles, 40, 46-7, 50, 51, 61, 72, 81, 84-5, 102 *, 127, 169, 172, 207-8, 243, 244, 334.
- Relations, 155, 276-7, 319, 331-2, 346, 372, 375, 379 sqq., 386-7, 404-5, 406, 409.
- Représentation, 261-2, 298, 353, 372.
- Révélation, 317, 338, 374, 385, 390, 396 sqq.
- Rigueur, 170, 174-5, 321-2.

Sacrifice, 85, 86, 89, 91.

Sagesse, 1, 6, 11, 76-7, 81-2, 88-9, 94-5, 224 sqq., 301.

Sensation, 140, 357-8, 372, 404-5, 408.

Sensibilité, 46, 51-2, 65-6, 86, 90, 96, 117, 120, 122, 170-3, 177, 184-6, 195, 197 *-8, 199, 200, 219, 261-2, 303, 325, 338, 389.

Sentiment, 114, 171-2, 180, 183, 205, 218, 223, 225, 231 sqq., 257, 264, 268, 270-1, 357, 408.

Société, 41, 80, 82-3, 188, 203, 205, 224.

Solidarité, 203, 205.

Spécifique, 341, 370, 372-5, 390, 400-1, 403-4, 410, 413.

Spirituel, 21, 89, 91, 217, 266, 395.

Supérieur, 104-6 *, 107, 109, 204, 327.

Systèmes, 67, 237, 249, 253, 254 sqq., 280 sqq., 319, 329, 358-60, 363 sqq., 372, 375 sqq., 382, 387, 390, 394 sqq., 400, 405.

Technique, 9-10, 51, 323-5, 343-4, 347.

Temps, 137, 158-9 *, 160-1, 254, 296-7, 318, 320, 331, 382, 408.

Tendances, 22, 29 *, 30, 42 *, 52, 63, 74-5, 119-20, 173-4, 185, 198, 212-4, 217, 219, 242, 256-7, 261-2, 367.

Théorie et Pratique, 46, 116, 300, 386, 388, 394, 396.

Tout et Partie, 297, 299, 301-2, 318, 320, 348, 351, 363, 365 sqq., 370, 375-7, 382, 395.

Unité, 49, 69, 70-1 *, 94, 116, 117-9, 152, 259, 318-20, 325-6, 331, 333, 349, 351, 353, 382-3, 389.

Univers, voir monde.

Universalité, 47, 114, 171, 180, 186-9, 195.

Valeur, 30, 43, 101, 106, 108-9, 112 *-3, 115 *-6, 120, 124, 125, 179, 202, 222, 262, 281, 390, 394.

Vérité, 13, 109, 115, 125-6, 132, 133, 135 *, 148 *, 149-51, 165, 201-3, 204-5, 206, 207, 220, 253, 269-70, 277, 296, 307, 328, 355, 399.

Vie, 23, 61, 99, 100, 102 *, 173, 210 *-1 *, 212, 216 *, 298, 300-1, 323, 345, 349.

Volonté, 22, 45, 62, 93, 95, 99, 121 *-2 *, 206, 210, 215-6, 233, 245, 259-60, 264, 274, 277, 338, 355, 359, 376.

Vu le 5 janvier 1939.

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris :*

J. VENDRYÈS.

Vu et permis d'imprimer,
Le Recteur de l'Académie de Paris :
G. ROUSSY.

IMPRIMERIE DES PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
VILLENEUVE-SAINT-GEORGES-PARIS (FRANCE)
